

تاريخ الفلسفة

في

المنطق والتأخذ الطبيعي

وضعه بالانكليزية

محمد بن عبد الله

العضو لمجمع اعلمى بادربرج

ومحرر بدائرة المعارف الاسلاميه بليدن

الحائز لشهادات الشرف من الدرجة الاولى في الفلسفة العامة،

والفلسفة الاسلاميه، والمنطق، وعلم النفس، وتاريخ المذاهب الفلسفيه

وتاريخ العرب في الأندلس، والتاريخ السياسي للإسلام. وتاريخ الآداب الاسلاميه،

من جامعة بن تالمانيا

ونقله إلى العربية

حسين جبين

الطبعة الأولى

حقوق الطبع والترجمة محفوظة للمؤلف

المطبعة المصرية

تاريخ الفلسفة

في

المنطق والتأصيل والطبيعة

وضعه بالانكليزية

محمد بك السبكي

العضو بمجمع العلمي بادنبرج

ومحرر بدائرة المعارف الإسلامية بليدن

الحائز لشهادات الشرف من الدرجة الأولى في الفلسفة العامة،

والفلسفة الإسلامية، والمنطق، وعلم النفس، وتاريخ المذاهب الفلسفية،

وتاريخ العرب في الأندلس، والتاريخ السياسي للإسلام، وتاريخ الآداب الإسلامية،

من جامعة بن بومانيا

ونقله إلى العربية

حسين جبين

الطبعة الأولى

حقوق الطبع والترجمة محفوظة للمؤلف

الطبعة الأخيرة

فهرست بيان الموضوعات التي اشتمل عليها كتاب

« تاسيح الفلسفة »

(في المنطق وما بعد الطبيعة)

لمؤلفه محمد بدر العضو بالمجمع العلمي بادنبرج

—————

صحيفة	صحيفة
٣٠ تقسيم الدلالات إلى مستقلة ومطلقة	أ مقدمة للمترجم
٣١ الأسماء المادية	١ فذلك في معنى الفلسفة
٣١ ألفاظ الجمع	٤ الجوهر والعرض والفرق بينهما
٣٢ استعمال الكل	٦ التقسيم الحديث للعلوم
٣٢ السلبى والايجابى	٩ مظاهر الفلسفة
٣٤ الأسماء المطلقة والنسبية	١٤ مبدأ هيكل في التطور
٣٤ الفروضيات	٩٥ المنطق
٣٥ تقسيم الفروض (أ)	١٧ القوانين الثلاثة الأساسية للفكر
٣٥ الفروض والنوع	٢٣ قوانين العقل الثلاثة
٣٦ القسمة حسب النوع والكمية	٢٥ الفرض المطلق
٣٧ التعبيرات وأقسامها في الفروض	٢٦ أرسطو واضع علم المنطق
٣٩ المطارحة الدقيقة	٢٩ التمييز بين الجملة والفرض
٤٠ التحوير	٢٩ الوجود والمدرك

صحيفة	صحيفة
٨١ التناقض	٤١ المساجلة في علاقات التحوير
٨٢ الطريقة المشتركة بين الاتفاق والاختلاف	٤٦ صحة صيغة الاشكال الاربعة
٨٤ نماذج التأثيرات المختلفة	٤٨ قانون المحاجة
٨٦ قانون العملية التجريبية	٤٩ التحول
٨٦ الايضاح في العلم	٥٣ قانون الجدل الظني
٩٠ السفسطة	٥٦ القضايا المختصة
٩١ النظريات العقلية	٥٨ التعاقب
٩٣ الفلسفة الحديثة	٦٢ التحديد أو التعريف
٩٥ عصور الفلسفة	٦٢ القواعد الأساسية للتعريف
١٠٢ الحركة الدائمة	٦٣ التعاريف اللفظية والحقيقية
١٦٥ الجزء الثاني من كتاب الفلسفة الحديثة	٦٤ القسمة المنطقية
١٧١ العلة والمعلول (السبب والمسبب)	٦٥ نفى المسائل الرئيسية
١٧٣ استهداف بعض طرائق لوك للنقد	٦٦ أصل الفروض والأحكام
١٧٤ مذهب لوك في الهيولي	٦٧ نظرية قانون الجدل
١٧٥ مظهر من مظاهر الكمال لفلسفة بركلي	٦٨ العمل المنطقي لقانون الجدل
	٦٩ نظرية قانون المحاجة
	٧١ تقسيم الفروض (ب)
	٧٢ الاقتباس
	٧٤ وحدة الطبيعة
	٧٨ باب الاجتهاد وقانونه

صحيفة	صحيفة
٢١١ المبادئ المقررة في مذهب هيوم	١٨١ رأي بركلي في مذهب أشتياع
٢١٣ مذهب هيوم (في تحليل المادة الحسية الهيولانية)	ديكارت أو في المدرسة (الديكارتية)
٢١٩ مذهب هيوم في العقيدة	١٩٠ أهمية الاعتقاد بمدرجات، فلسفة بركلي
٢٢٧ قواعد بركلي من حيث المعرفة الانسانية	٢٠٣ هيوم
	٢٠٥ المصطلح الحديث

(ر)	(ت)
الرواقيون ١٣٧،٩٥	تاسون ٩٤١
روجرز ٢٠٧،١٤٧	توماس اكويتاس ٩٧
ريد ٢٠٩،٢٠٨،٢٠٦،١٨٧،١٧٣	توماس كيبس ١٠٠
(ز)	تيلر ٢٢٣
زيس ٩٥	(ج)
(س)	جبون ٨٧
سبنسر (هربرت) ١٢،٩٤١	جفون ٧١
سبينوزا ١٣٩،١٣٨،١٣٧،١٣٦،١٢٩	جولينكس ١٣٣
١٤٩،١٤٨،١٤٧،١٤٢،١٤١،١٤٠	جيتا ١٣٩،١٣٦
٢١٨،١٨٤،١٧٨	(د)
سدجوك ٦٤	دائز سكوتس ٩٧،٩٦
سكوتس ارجنيس ١٤٢	الدومينيكيون (الاخوان) ١٠٥
(ش)	ديكارت ١٢٠،١١٩،١١٧،٩٨،١٣
شلنج ٥	١٢٦،١٢٥،١٢٤،١٢٣،١٢٢،١٢١
شليم ماخر ١٣٩	١٣٢،١٣١،١٣٠،١٢٩،١٢٨،١٢٧
(ط)	١٧٨،١٦٣،١٥١،١٤٩،١٣٨،١٣٧
طالس ٩٤	٢٠١
(غ)	ديمقراط ١٠٧
الغزالي ١٣	دي مرجان ٣٣
غاليلى ١٢،١١٥،١٠٣	

۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱

۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۸

۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹

۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹

لینتیز ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶

۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۸، ۲۰۰

۲۲۳

لیوناردو دی فنسی ۱۰۴

(م)

مالبرانش ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۵

میتو ۱۸

موتین ۱۱۷

مویل ۵۹

میل ۳۰، ۶۷، ۷۰، ۷۵، ۷۷، ۸۰

۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷

میل کلفورد ۸۹

میلون ۲۳، ۳۳، ۷۵

(ن)

نیوتن ۸۵، ۸۸

(ف)

فاسکودی جاما ۱۰۰

فشتا ۵

فلیب سدنی ۱۰۵

فولر ۸۲

(ک)

کامبل فریزر ۱۲۷، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۶

۱۹۷

کبلر ۸۵، ۱۰۵، ۱۱۵

کرستیان ۹۵

کنت (عمانوئیل) ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۲۷

۱۴۹، ۲۱۸

کوبرنیکوس ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴

۱۰۵، ۱۲۰

کولومبوس ۱۰۰

(ل)

لوتز (روداف هرمان) ۱۱

لوک (جون) ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲

۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰

۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶

۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۲

(و)

ورستر (مطران) ۱۵۸

ولیم آوف اُکام ۹۷

ولیم جیمس ۶

وویل ۸۵

(ه)

هیس (توماس) ۱۳۲، ۱۱۶

هملتون ۱۹۱، ۶۷

هیجل ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۲، ۵

هیوم ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۳۴، ۷۵، ۷۴

۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳

۲۰۱، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۹

۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

للمختبر صمم

لما كانت شهرة الفلسفة عند بعض الناس — أنها تنكر العقائد ، وتذهب بالموروث من المبادئ ، والقديم من المذاهب ، وكانت شهرة المتفلسف أو العالم بالفلسفة ، أنه لا يؤمن إلا بالظاهر المحسوس ، ولا يؤبه لغيره ولا يرعوى — وكان من أجل ذلك قد ظهرت فئة من الشباب المتعلم يقع عليهم هذا الوصف وتلابسهم هذه الشهرة — من أولئك الذين درسوا العلوم الحديثة على غير استعداد في ماهيتهم الإدراكية ، فلم تقو عقولهم على هضم العويص من المسائل الفلسفية ، ولم تجسر أفهامهم على استيعاب الجوهر الحقيقي من تلك المسائل ، ولا كان في نفوسهم ذلك الاستعداد الذي يؤهلهم لاحاطة أسرار تلك الموضوعات . وكان من نتائج ذلك — أن تصدعت العقائد ، ونزعزت الأخلاق ، وتعلمت النفوس من تلك الحال — لذلك وضع صديقي العالم الفاضل (محمد بدر) كتابه هذا في المنطق ، وفي ما بعد الطبيعة .

والقاريء الكريم — يتبين من اسم الكتاب موضوعه — وهو القسم
الأعظم في الفلسفة (هو الفلسفة الآلهية) .

تعريف الفلسفة : يقول أبو نصر الفارابي في تعريف الفلسفة — هي
العلم بالموجودات ، بما هي موجودة عليه ، وهي ما تسمى عند العرب العلم
الآلهي — وبالحكمة الآلهية — وبالألهيات نقلا عن أرسطو .
ويقول ابن سينا في كتاب الشفاء : موضع العلم الآلهي ، الوجود
المطلق —

ومن هذا التعريف ، أخذ صاحب التعريفات قوله — (إن الحكمة
الآلهية — هي بحقائق الأشياء على ما هي عليه — وهو الآلهيات ، علم ينظر
في الوجود المطلق)

وهذا التعريف — قديم تراه يتقل من السلف إلى الخلف ، من غير
تبديل ولا تحويل ، كذلك نجده في مقدمة ابن خلدون في تعريفه العلم الآلهي
حيث يقول : (علم الآلهيات علم ينظر في الوجود المطلق)

لئن كانت منا طائفة تغلو في التشيع للفلسفة بحق — وبغير حق
واعتناق آراء الفلاسفة — الصائب منها والخائب ، والایمان بأن الأكباب
على درس الفلسفة إنما يكون الغرض منه فتح باب الإباحة المطلقة ، والحرية
المتناهية — في كل شيء — في القول — في الجدل — في المعاملة — وحتى في
كل عمل — لئن كان منا من يذهب بهذا المذهب ، فإن هناك ثلة تحرم
النظر في الفلسفة ، وتكفر الناظر فيها .

هم محررون الفلسفة باسم الدين ، ودعواهم في ذلك — أن البحث الفلسفي في

يبحث بالمشقة الدينية، وينذهب برواء الخلق، على حين أنا نرى في القرآن الكريم من الآيات البينات، في الأمر بالتفكير ووجوب التأمل والدرس الكثير نجتزىء بإيراد بعضهن في هذه المقدمة مثل (فاعتبروا يا أولي الأبصار) (أولم ينظروا إلى ملكوت السموات والأرض) (أولم ينظروا إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت).

كذلك كان شأن القرآن في الأمر بالنظر في العلوم والتفكير، وكذلك كان شأنه في تفضيل العالم على الجاهل، حتى جعل درجة العلماء بعد الملائكة، انظر قوله: (شهد الله أنه لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) ثم قوله: (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) ثم قوله: (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)

ولسنا نجد بعد ذلك من سبب لكراهية الفلسفة، ونبذ مسائلها، إلا الجود - على حين أنها تنحصر في استنباط المجهول من المعلوم بالقياس العقلي، وهو أتم أنواع النظر. والفرق عظيم بين من تكونت فيه العقيدة بالوراثة، أو باللقاح، أو بالتقليد - وبين من تكونت فيه العقيدة بعد النظر في المسائل، وحل غامضها، واستجلاء مبهمها، والوقوف على حقائقها، بعد الدرس والبحث - (وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ؟ يقول ابن سينا : فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ماهي مصنوعة. فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها - وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.

أما موضوعات الفلسفة فتتخصر في ماهية الوجود — ووجود الآله — وجوهر النفس وإدراكها بالحواس — وماهي حق المعرفة — والميزان الذي به يقاس حقيقة المؤلف لم يترك شيئاً من هذه المسائل، إلا بحثه بحثاً حقيقياً، مؤيداً بالبرهنة الصادقة، والتدليل الصحيح، وكان كل اعتماده في الاستشهاد — على عمد الفلسفة، وفحول الحكمة، الذين اشتهروا برجاحة العقل، وغزارة المادة — أولئك الذين يعترف بفضلهم في كل ملأ، وبين كل جيل من الخلق، وليس يستطيع أحد أن يباهتهم في رأيهم، أو يتبجح بانكار فضلهم. ولما كان علم المنطق — يتنزل من الفلسفة منزلة الميزان (الكيل —

المقياس) من التاجر، وكان المنطق في اللغة العربية، صعباً جافاً لا تسينه الأفهام، ولا تستمره العقول سهلاً، لذلك عني المؤلف بتنظيم منطق نافع، وأكثر فيه من التمرينات، تسهيلاً للمتعلم، ونفعاً لمن يحتاجه مرجعاً في الأقضية المنطقية — فجاء المنطق هذا، وسطاً بين صعوبة المنطق العربي، وسهولة المنطق الافرنجي.

ولقد جاءنا المؤلف بالتقسيم الحديث للفلسفة ونحن موردون هنا التقسيم القديم، ليكون القاريء على بينة من ذلك، وليجمع بين القديم والحديث، ثم معقبون على ذلك — بذكر شيء في الفلسفة القديمة، ولتمتع في أساطين هذه الفلسفة، وطرف من آرائهم التي تناظر موضوعات الكتاب فنقول: إن الفلسفة القديمة قسمان — نظري، وعمل (أدبي).

(١) أما النظري، فشلاثة أقسام — الرياضيات — والطبيعات — والالهييات.

(ب) أما الفلسفة العملية (الأدبية) فاما أن تتناول أخلاق المرء خاصة ، وتسمي علم الأخلاق . أو هو مع غيره ممن في منزله ، وتسمى تدبير المنزل . أو هو مع غيره ممن في المدينة ، وتسمى علم السياسة . أما الفلسفة العربية ، فقامت على دعائم الفلسفة اليونانية ، وليس من ينكر أن الفلسفة الإسلامية بما فيها من الآراء المختلفة ، والأفكار المتنازعة — قائمة على أفكار اليونان ، وعلوم اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، من أجل ذلك ترى الكثير — من الآراء الفلسفية الإسلامية — آراء يونانية صرفة ، عليها مسحة من الدين الإسلامي . وهو ما حدا بأولئك أن يكونوا منقسمين شيعا ، ومذاهب ، فترى فيهم الصوفيين (وهم القائلون بوحدة الوجود — المعبرون بالشهود أولا والفناء آخرًا) ثم القدرية أو المعتزلة — (وهم متكلمون قالوا إن الخالق وضع للكون نظاما تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين قوى وقدرًا — تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار) وإنك لتراهم في ذلك لا يخالفون الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرهما ، أو تأثير قدر المخلوقين ، في أفعالهم ، والباقي منهم إلى اليوم — الشيعة الإمامية الزيدية .

وغير هؤلاء الكثير من الفرق ، نذكر منهم ما يهمنا ذكره في موضوع الكتاب فنقول :

إن من هؤلاء من لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ، ومسبباتها ، بل قالوا إن الله يصدر وجود المسبب ، عند وجود السبب ، فلا يقال إن الأكل هو الذي يحدث الشبع — بل الشبع شيء يحدثه الله عند الأكل

يقول الغزالي : (إذا أدنيت النار من القطن فاحترق ، إن النار جماد ، لا فعل له — فما الدليل على أنها الفاعل في الاحتراق ؟ — ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، لا الحصول به ، وأنه لا علة سواه) .

السر والمعلوم أو السبب والمسبب ، أصل كل أشكال في الفلسفة قديماً وحديثاً ، ذلك لأن الموجود المحس ، أقرب إلى الذهن وأسهل على النفس من غير المنظور .

فذهبت طائفة إلى أنه ليس يوجد في العالم غير المحسوسات --- ذلك لأن نظرهم — وقف عند هذا الحد فلم يستطيعوا أن يكونوا من الرقي بحيث يتدرجون من المحسوس إلى المعقول ، ومنه إلى ما هو أرقى ، حتى ينتهوا إلى ماسماه الحكماء ، علة العلل ، (والواجب الوجود) مطلقاً . ليقف عند ذلك بحسبهم فيكونوا في راحة من الفكر ، وسعادة النفس ، وفي ذلك يقول أفلاطون ، وكذا أرسطو : بداية الفلسفة التعجب ، ومنتهاها عدم التعجب ، حيث يتحقق الانسان ، أن الوجود لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

قال ابن رشد : في كتاب كشف الظنون ، إن الجمهور يعدون أن الوجود هو هذا التخيل المحسوس ، وأنه ما ليس يستحيل ولا محسوس فهو عدم .

وقال جالينوس : في كتاب الأركان ، كان جل اعتناء القدماء ، أن يوجد الوجود ، المادة الأصلية ، التي منها تركبت الأشياء المفردة ، إذ لا يتصور — تجالة أطوار بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرضنا هناك وجود مادة

أصلية اشتركت فيها جميع تلك الموان، منها تنبعث وإليها تعود — فقال طالس بالماء ، وقال أنكسيانيس بالهواء ، وقال أنكسيمندر بمادة لا صورة لها معينة ، دائمة التحرك ، تتغير تارة وترجع إلى أصلها أخرى — فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة ، وقد انحصر الوجود عندهم في المحسوسات فلقبوا لذلك باسم الطبيعيين عند العرب وعند اليونان، وهو باليوناني (فيزيولوجي) .
النفس — يقول أرسطو: النفس جوهر مجرد عن المادة ليست بجسم ، ولا حالة في جسم ، وهي في استحصائها على كمالها العلمي أربع درجات .

(١) العقل الهولاني (قوة بعيدة)

(٢) العقل بالملكة (قوة كامنة)

(٣) العقل المستفاد

(٤) العقل بالفعل (قوة تامة الاستعداد)

ثم يقول : العقل فاعل ومنفعل ، فالفاعل عقل تام مستقل عن جسم الانسان ، وغير قابل للامتزاج بالمادة — والمنفعل قابل للفناء والتلاشي ، مثل باقى قوى النفس ، — وإنما يقع العلم والمعرفة ، باتحاد هذين العقلين ، ذلك أن العقل المنفعل ، يميل دائماً للاتحاد بالعقل الفاعل ، كمادة القوة تقتضى مادة تنفذ فيها — والمادة تقتضى شكلها المصور لها — وأول نتيجة تحل من هذا الاتحاد تسمى بالعقل المكتسب .

يقول ابن سدر : فى النفس إنها يجوز أن تتعلق بعد الموت بجسم آخر ، من عالم آخر ، تتخيل فيه ماهو لذة لها ، ويقول : إن كل صورة من صور الوجود إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها ، وهو الوجود المطلق .

المشيئة الحرة — ليست المشيئة الإلهية متعينة لجهة حتى يختلف نظامها

باختلاف جهاتها ، فيكون المصادر منها كيفما كان منتظما انتظاما ، يجمع الأول والاخر ، على نسق واحد ، كما نراه في سائر الأسباب والمسببات ، فيقال إن الله قادر ، يعني إنه لو شاء لفعل .

هذه مسائل تناولها المؤلف ، وأدجها في ثبوت كتابه ، وقد أغفل مقارنة نظريات الفلاسفة المحدثين ، بنظريات من تقدمهم من أساطين الفلسفة القديمة ، وما قامت الفلسفة الحديثة ، إلا على أنقاض القديمة البائدة ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أمرين ، أما الأول فإن المؤلف وضع كتابه هذا في انتهاء عهد دراسته ، أيام كانت تتوافر لديه المراجع ويسهل عنده البحث والتنقيب ، ولم يترجم الكتاب إلا بعد أن حرقت مكتبته ، فإن كانت في كتابه بعض نقط غير مستوفاة — كان له من هذا السبب شبه عذر . أما السبب الثاني في عدم اعتماده على آراء فلاسفة العرب ، فربما يكون ذلك ناشئا عن زعزعة ثقته بأصحاب التاريخ العربي ، في الفلسفة العربية ، ونحن نذكر هنا مثلا يبرر له ذلك فنقول :

يقول صاحب تاريخ الحكماء ، قال القاضي أبو القاسم بن صاعد في طبقات الأمم (عند ذكر أعظم الفلاسفة) «أعظم هؤلاء الفلاسفة قدرا عند اليونان خمسة ، فأولهم زمانا ، أنبيذقليس ، ثم فيثاغورس ، ثم سقراط ، ثم أفلاطون ، ثم أرسطوطاليس ، ثم نيقوماحيس .

ونحن فنقول : إن نيقوماحيس ، ما كان من المشهورين الذين يعتد برأيهم ، ولا هو من أولئك النوابغ الذين تركوا أثرا يذكره لهم التاريخ ، وإن هو إلا من الأشياء المتأخرين الفيثاغوريين . وأما انبيذقليس ، وكذا فيثاغورس ، فلم يكن لفلسفتهما على الفلسفة العربية من فضل ، سوى ما وصل

مظاهر الفلسفة

يقول نفسه :

« المعرفة أرضية لأنها من أعمال العقل — أما الحكمة فسموية ، لأنها من أعمال الروح »

وتشمل الحكمة معنى الحياة وأنظمتها ، ولقد أسلفنا القول في المعرفة وميزنا بينها وبين العلوم متبعين في ذلك رأى الفيلسوف هيربرت سبنسر

على أن الفلسفة لا تقف بنا عند حد التوفيق بين بعض العلوم وبعض ، بل هي تتعدى ذلك فتبحث عن المبادئ والنظم التى ينبغى تقييدها ، وتميز بين ما كان وما يجب أن يكون — وهى نوعان عملية ونظرية ، — ويبحث القسم الأول من الفلسفة العملية عن المبادئ الانسانية والقوانين النفسية وأهم ما تتوخاه الفلسفة التوفيق بين أفكارنا وحقائق الطبيعة

يقول « كنت »^(١)

أن مهمة العقل مقصورة على الاهتمام بالمسائل الآتية —

(١) عمانوئيل كنت Emmanuel Kant ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤ في مدينة Königsberg كونسبرج من أعمال بروسيا وكان لتأثير والديه عليه منذ الصغر الفضل في تقويمه دخل الجامعة كطالب في علم اللاهوت في ١٧٤٠ ولكن ميله كان للاشتغال بالفلسفة والرياضة والعلوم الطبيعية وقد ظهر أول مؤلف له سنة ١٧٤٧ وكان يدرس في بعض منازل الاغنياء ولادهم الى أن كانت سنة ١٧٥٥ اذ عين معيداً في الجامعة ليدرس المنطق وفيما بعد الطبيعة والرياضة وقد مكث يدرس هذه العلوم على طريقة وولف مدة خمسة عشر عاماً ثم بعد ذلك ظهرت مواهبه العلمية اجلى ظهور وظهرت مؤلفاته الخالدة منها كتابه المسمى Kritik of pure Reason ظهر وعمره سبع وخمسين سنة اي سنة ١٧٨١ ثم كتابه المسمى Kritik of practical Reason في سنة ١٧٨٨ ثم كتابه Kritik of Judgment سنة ١٧٩٠ وفي ١٧٧٠ طلب وهو في سن السادسة والاربعين لان يشغل كرسي الاستاذية في الجامعة فقبل أن يدرس المنطق وفيما بعد الطبيعة وقد مكث في هذه الوظيفة يشغل بكل همته ونشاط حتى سنة ١٧٩٧ فتع كبر سنه من الاستمرار فيلقاء المحاضرات وقد عرض عليه أن يشغل كرسي الاستاذية في جامعات فيينا وهاله

ماذا أعرف ؟

ماذا يجب أن أعمل ؟

فيم يجب أن أوصل ؟

هذه هي المسائل النظرية ، أما التوفيق بين العمل والنظر فهو ما يسمونه (مسألة المسائل) في هذا العصر ، على أنا نتساءل عن منزلة الانسان في هذا العالم — ذلك الكائن الحى الذى امتاز عن غيره من المخلوقات بالبحث وراء الحقيقة وعرفان الواجب ، فنقول هل لهذه الميزات التى اختصته الطبيعة بها صلة أصلية بطبيعة الأشياء ؟ أم هل للطبيعة نظام مادى بحت ، لا يعترف بغيره فهو حيال ذلك بمنقطع عن عقلية الانسان ؟

هذا هو المذهب المادى مقارناً بأعمال العقل ، ونحن إنما نقصد بالعقل (العقل المنفعل بالعقل الفاعل) الروح الحالة فى الانسان وهو ما ينافى رأى المادى الذى لا يعترف بذلك بتاتاً ، فاذا كانت حقيقة العالم تتكون من الأشياء التى باجماع بعضها بعضاً يكون النظام الطبعى للأشياء بمقتضاها يعيش الانسان وما يملك من عاطفة أو وجدان فى هذا العالم — إذا كان ذلك كما هو الواقع المحس كانت هذه هى المادة أو الطبيعة أساس العالم ودعامة الوجود ،

اعلنا بالقارىء لا يزال من ذلك القول فى شىء من الغموض ، لذلك نحن مدلون إليه ببيان أوضح قائلين :

إن المذهب الاول يقول و يقر بأن العالم نظام آلى (ميكانيكى) محض ، ويذهب أشباع المذهب الآخر إلى أن العقل هو مبعث الوجود الحقيقى .
أما الرأى الأول وتشبيهه بالآلية (بالميكانيكا) . فانما يكون العالم عند أصحاب هذا الرأى أبدياً سرمدياً لا بداية له ولا نهاية ، والحركة انما هى تابعة له فى ذلك ، إذ أن أجزاء المادة فى تغيير دائم وتبدل مستمر . وهو أبعد ما وصل إليه فكر هؤلاء الفلاسفة

وغيرها ولكن رفض ذلك لكبر سنه وقد مكث طول المدة الباقية من حياته فى منزله لا تتعدى سياحاته أكثر من ضواحي البلدة القاطن فيها وكان على جانب عظيم من معرفة جغرافية الكرة الارضية وقد كان يدرس الجغرافية الطبيعية ويعرف كل مؤلفات روسو ومن المعجبين به وتوفي فى ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤

خلق الانسان على فطرته الأولى — بسيط الفكر ، بسيط الارادة ، بسيط
الأمّل بسيط العمل ، بسيطاً في كل شيء ، كأنه في هذا العالم بمعزل منه أو كالضيف
الراحل غير مستريح الحال ولا مطمئن البال .

لذلك كان التعبير عن المبدأ الفكري غير موحد الدلالة ، ولا موفق الوصف ،
واشدد ما أنك العلماء والمتفلسفون عقولهم ، وأعتتوا قرائحهم ، لاستجلاء غامض
الحالات الفكرية من الانسان ، وهالك ما ذهب اليه في ذلك الأستاذ
« أورلين »^(١) حيث قال : •

« إما أن يكون هذا العالم قائماً على مجموع ارتباطات وفوضى غير متناهية ، وإما
أن يكون قائماً على الوحدة والنظام العام — فان كان الرأي الاول وهو الصحيح
المعقول ، فإذا إذن يعني من هذا العالم مادمت معتمداً على الله ، فاطر السموات
والأرض ، وذلك ما يسمونه غالباً التضارب بين العلم والدين — ذلك التضارب الذي
بلغ مبلغاً عظيماً في زمن قصير بفضل سرعة تقدم العلم ، ومناهضته للدين ، والرأي
عندى أن هذا التعبير على تزايد المشايخين له ، وتكاثر أنصاره — ليس من الدلالة
بحيث يقيم البرهان على ما بين هذين الطرفين من الفروق اذ ليس التضارب المحكى
عنه هنا تضارباً بين العلم وما يحاكيه — وإنما هو فلسفة طبيعية قامت دعائمها على
انقراض التأويلات وظنون الوهم غير الناضجة الى حد يحدو بالفيلسوف أن يضمن عليها
باسم فلسفة بالمعنى المقصود من الدلالة » .

الشجار دائم والعراك مستمر بين العلم والدين ، في كل عصر ومصر ، لمناهضة
أحدهما الآخر ، وغلبه على أمره .

واليك ما قاله « لوتز »^(٢) في ذلك

« النزاع دائم ، والصدام مستمر عنيف ، بين الحاجات الروحية وتناجها —
وهو عراك قائم بين القلب والرأس . »

أما من أراد التوسع في ذلك الموضوع ورغب في الاسهاب والافاضة . فإله

(١) الأستاذ أورلين أحد أساتذة القرن الماضي

(٢) لوتز رودلف هرمان Lotze Rudolf Hermann من أشهر فلاسفة العصر الحاضر
ولد في ٢١ مايو سنة ١٨١٧ في مدينة Boutzen من أعمال سكسونيا وتوفي في برلين في أول
يوليو سنة ١٨٨١

من سبيل أنفع من مراجعة ما كتبه الفيلسوف « سبنسر » ، وما أدبجه في مصنف خاص بما نحن بصددده (١) حيث تصدى للبحث فيما يوفق بين العلم والدين وما يؤلف بين مطالب كل منهما .

وليس ما تقصد اليه الفلسفة من التوفيق مقصوداً على تنظيم المعرفة الفلسفية ، وإنما الغرض منه يتناول من المطالب ما يفي بحاجات الانسان ومطالبه الطبيعية .
خلق الانسان جشعا تنوق نفسه إلى مالا يعرف ، وتلمس المحتجب الممنوع — وتتطلب المزيد من كل ما كان في متناول اليد ، وتطمع أبداً في الذي لا تدركه — وهو الشره بعينه ، والأثرة المطلقة — على أنه وهذه حال الانسان ، ينبغي لنا أن نغفلها الآن لنصل الى ما هو أرق وأنفع ، بل ولنصيب من مرمانا هنا كبداية الحقيقة

يقول « كنت » :

« المسائل التي تتحدى الفلسفة البحث عنها ثلاث .

الله — الكون — الحرية . »

ويقول « هيجل »

« غاية الفلسفة على المعنى المطلق كغاية الدين . »

ولئن اختلفت الطرق التي يتوخاها كلاهما للوصول إلى غايته ، فالغرض واحد يأخذ كل منهما طريقه ويلتقيان عند غاية واحدة — فالدين مثلاً إنما يسعى إلى غايته عن طريق الشعور ، والتصور الخيالي الخلاب .

أما الفلسفة فلا تخرج بصاحبها عن منطقة العقل المحض .

وما الحياة في هذه الدنيا إلا هباء ، ما لم تميزها تمييزاً دقيقاً ببصيرة الراشد وباهرة النقد لتعرف منها الغث من السمين وتميز الخبيث من الطيب

وما الغرض من المحاضرات الا نصبح الناس ، وإرشادهم إلى ما فيه سعادتهم (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن)

على أن ربطت^(١) « Descartes » يرتاب في صلاحية مبادئ الفلسفة القديمة ويذهب إلى أن الشك أساس الفلسفة القويمة ودعامتها الأولى التي بها يصل طالب الفلسفة إلى استجلاء الغامض، وتعرف الحق، ومصادقة الحقيقة (٢)

قد يشبهه على الناس إدراك المعنى المقصود من لفظ « فيلسوف » ، وعندهم أن كل من استوعب آراء المتقدمين من الفلاسفة — فيلسوف ، وشتان بين من تعلم الفلسفة ، ومن نصيحت شاعريته. وتوقد وجدانه فكان فيلسوفاً ناصحاً ، يدرك الحقيقة ويفيض بالحكمة .

على أن تاريخ الفلسفة حيال ذلك — كائن حي قابل للنمو والارتقاء ، — ولئن كان للناقد اليقظ مفازة يتوصل منها إلى انتقاد هذا الرأي محتجاً بأن تاريخ الفلسفة ، إن هو إلا خليط الصالح والطالح من آراء السلف — ولمامة الطريف والتالد من مذاهب المتفلسفين — فإن من رجاحة العقل ، وحرية الفكر ، وبعد النظر ، والنقد الصحيح ، وما إلى ذلك مما يوصف به الفيلسوف الباحث — إن في ذلك ما يبعث على الطمأنينة من حيث هذا الامتزاج وذلك التباين والتضارب — بين شتات المذاهب ، تالدها ومحدثها غثها وسمينها — فلا يتورط الفيلسوف أو طالب الفلسفة فيما تهافت عليه سالفه بعد أن تبين له الهدى ونور الحق .

(١) ديكارت René Descartes (Renatus Cartesius) مؤسس الفلسفة الحديثة ورأس المشتغلين بها ولد في بلدة La Haye من أعمال التورين في سنة ١٥٩٦ ميلادية وكان منذ نشأته غير مرتاح الضمير للفلسفة القديمة والاشتغال بها ولذا بعد أن أتم دروسه ترك لفكره المجال للتفكير بدون قيد ولما كان عمره عشرين سنة ترك الاشتغال بالعلم على أن يشتغل في الحلاء وأطوع في جيش William of Orange ثم بعد ذلك في جيش Tilly وقد ترك الجيش في سنة ١٦٢١ وساح سياحات عديدة وقد أقام في باريس زمناً ليس بالقليل ثم بعد ذلك هجر وطنه في سنة ١٦٢٩ على أن يعيش غير معروف في هولنده — وقد أقام فيها عشرين عاماً كان يعاني فيها تدخل القسس في أفكاره الفلسفية ويعاني من وراء ذلك أضراراً جسيمة حتى جاءت سنة ١٦٤٩ فدعته ملكة السويد الملكة كرسديانا أن يتوجه إلى عاصمتها ماسكتها ستوكهولم فتوجه ومكث سنة واحدة ثم توفي سنة ١٦٥٠

(٢) هذا رأى الاستاذ الغزالي

مبدأ هيجل في التطور^(١)

١ . التحقيق

٢ . إثبات الغرض

٣ . التوفيق بين الأول والثاني .

وليس يتعسر علينا أن نؤول قانون التطور هــذا بما تفتح إليه حرية الفكر ، غير المقيدة ولا المعطلة أو المانعة لبعده النظر مادام فيه ما ينفع ولا يضر ، لنصل بالإنسان إلى معارج التقدم وسبيل النضوج العقلي الرشيدة — على أن الفلسفة وهي تتناول كل تعديل وتغيير في دائرة المعرفة ، ما دام في ذلك ما يحقق آمالها في نشدان الكمال — لم تصل بالإنسان إلى درجة الكمال مطلقاً في زمن من الأزمان أو بين جيل من الأجيال .

فالتقدم ، والنبوغ ، والعبقريّة ، وكمال المعرفة وأشباهاها — كل ذلك يدنيننا من الكمال ولا يلحقنا بهذه الدرجة مطلقاً .

المنطق

المنطق علم وضع ليكون قياساً حقاً تقاس به النظريات العلمية ، فتسير من البسيط البديهي إلى المركب الذي يطمئن إليه العقل ويعززه الحق والواقع — فغاية المنطق إذاً عصمة الانسان من التورط في الخطأ .

فالهندسة مثلاً تبحث أولاً في مقياس الأرض ثم اشغلت المساح بمساحتها حتى أصبح ذلك العلم إلى ما وصل إليه اليوم ، وابتدأ الفلك بملاحظة الانسان العادي ، ثم انتهى إلى قياس السنة الشمسية بالدقة ، ونشأ علم « الكيمياء » من سبك المعادن وغير ذلك من مزج الرمل بالصودا لعمل الزجاج .

وتعلم الناس علم (الميكانيكا) بفضل مقارنة قوانين التوازن والبناء — وما كان لنا أن نبني الاقضية في أصول العلوم وتاريخها ، وإنما نحن نذهب إلى أن العلم إنما ينبعث عادة من جد المرء واستنهاض عقليته كدّاً وبحملاً — ذلك أيضاً شأن المنطق ولدت الحاجة (من المعنى العملي) للحيولة بين الحق والباطل — ووضعه أرسطو .

على أننا إذا قررنا أن الواضع لعلم المنطق أرسطو ، فليس معنى ذلك — أن أرسطو هو الذي علم الناس كيف يفكرون .

يتولى لوك :

« لم يخلق الرحمن خلقه مجردين من العقلية — على أن يولى أرسطو أمر تعليمهم التعقل والتفكير — ولكن العادة المتبعة والسنة المعروفة ، أن (العمل سابق النظر) ، ولقد أوجدت الحاجة علم المنطق ليتولى إصلاح البيان وتقويم اللفظ بما يجعل المدلول على قدر الدلالة ، واللغة أحق بهذه العناية بفضل تقدمها على قوانين العقل : »
ولئن كان من الهين أن يتم كل شيء سهلاً دون إمعان النظر فيه — فإن في ذلك ما يوقع العامل في اضطرابات مستمرة ، وصعوبات لا تنتهى ، لذلك ينبغي للعامل الذي يعمل على تحقيق عمله . وكفالة نجاحه أن يفكر قبل أن يعمل .

هذا ما حدا باليونان إلى النهوض ، وما أثار فيهم تلك السورة الفكرية حتى أخذوا يناقشون المسائل وكان ذلك في الشطر الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، الانسان مفطور على أن يتقبل قانعا ما يصل اليه من المعارف دون أن يتساءل كيف وصلت إليه أو كيف يبرهن على معرفته بما يعززها—حتى إذا كان القرن الخامس قبل الميلاد — ونهض الناس من سباتهم فأخذ أهل « أثينا » يعنون بالعقليات ومسائلها — بدأوا ذلك بهذا السؤال .

ما هي المعرفة ؟

وماذا تكسب المعرفة حقيقتها ؟ الخ

ثم جاء دور السفسطيين ومثلوا دورهم الجدلي، ولهم الفضل كله في إنارة الأذهان في ذلك العصر

على أن الفضل في ذلك يرجع أيضاً إلى الجدل القانوني في محاكم ذلك الجيل والمناقشات الخطابية التي كانت تدور في المجتمعات في « أثينا » ، لذلك هم تحدوا البحث في اللغة والعقل ، ولافوا في سبيل ذلك جم الصعاب ، كما ذكر أفلاطون في دIALOGUE إذ يقول

أربعة أكبر من ثلاثة وأصغر من ستة

« كيف يكون الشيء الواحد في وقت واحد أكبر وأصغر ؟ »

A أطول من B ولكنها لا تبلغ طول C

الزنجبي أسود وأسنانه بيضاء — على ذلك يكون الزنجبي أسود وأبيض — والرواية الأخيرة هذه تناقض الأولى .

على أن أرسطو (وهو خليفة أفلاطون) قد حل هذه المسائل الغامضة بكثير من التأويلات

إليها على يد الفلاسفة المتأخرين ، . وكذا سقراط وأين فلسفته عند العرب ، وهو لم يعلم عنه في الفلسفة العربية ، أكثر من بعض الحكمة — والأمثال — مثل قوله إنه لا علم له إلا أنه لا يعلم شيئاً .

على أنه لم يذكر ديموقراطس ، صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الدعامة القوية في بناء مذهب الأتباع .

كذا لم يذكر أصحاب الرواق ، ومنهم اقتبس مشايخ المعتزلة أكثر أقوالهم .

ولا هو جاءنا بشيء عن الحكماء الاسكندرانيين ، أصحاب أفلوطين وبرفليس ، وهم قدوة حكماء الاسلام ، وأتذة الفارابي وابن سينا وحكماء الاشراق .

ترك هذا شأنه ، ونرجع إلى مؤرخ آخر هو الشهرستاني حيث يقول : « الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة : » تاليس المايطي ، ونكسيانغورس ، وأنكسيانوس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل فلوطرخيس ، وبقرات ، وديمقراطس والشعراء والنسك — وإنما يدور كلامهم في الفلسفة ، على ذكر وحدانية الباري ، وإحاطته بالكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع وتكوين العالم ، وأن المباديء في الأول ما هي ، وكم هي ، وأن اليعاد ، ما هو ومتى هو ؟ ثم قال في تاليس ، إنه أول من تفلسف في المايطية قال إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من هويته الخ . وقد جاء بمثل هذا في أنكسيانوس ، قال إن مذهبه — إن الباري تعالى أزلي لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء — إلى غير

ذلك - مما لا يتفق مع فلاسفة يونانيين ، عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وإنما تقع هذه الصفات ، على فلاسفة إسلاميين وهو نقص لا يتفق مع التحقيق التاريخي ، ثم قال : وينقل عنه أيضا أنه أول الأوائل من المبدعات هو الهواء ، ومنه تكون جميع ما في العالم ولما آتس من نفسه التورط في الخطأ البين ، وأراد أن ينهض من هذه الورطة التي ظهر فيها التناقض ، جاءنا بحديث في ص ٢٦٠ يقول فيه منزلة العنصر - منزلة القلم الأول - ومنزلة العقل - منزلة اللوح القابل لنفس الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب .

ثم قال : إن إنبذ قليس كان في زمن داوود عمه ، مضى إليه وتلقى منه العلم - وقال في حق فيثاغورس - إنه كان في زمن سليمان عمه ، وإنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، ثم ذكر من كلامهما ما وافق معتقده الديني وما لا ينطبق على حقيقةهما .

ثم قال في ص ١٣٤ في حق فيثاغورس - وهو أول من نطق في الأعداد ، والحساب ، والهندسة ، ووضع الألحان وكان في زمان ملك يقال له أغسطس ، فهرب منه فتيمة وركب فيثاغورس البحر حتى صار إلى هيكل في جزيرة ، فاحرقه الملك عليه بالنار ، (كذا) وكان لفيثاغورس تلميذ يقال له أرشيميدس فعل المراءة المحرقة فاحرقت من أكب العدو في البحر » وحسبك أن تقرأ مثل هذه الرواية لمؤلف وضع نفسه في مقام التحقيق التاريخي لتعرف مقدار تاريخ الفلسفة عندنا ، وما كان فيه الرجل من التخریط ، والمعروف أن سقراط كان بعد فيثاغورس ، بنحو نصف قرن

وأن بين فيثاغورس وأغسطس، أكثر من أربعماية وخمسين سنة، وبينه وبين
أرتميدس نحو ثلثماية وخمسين سنة،

فضل العرب على الغرب

لسنا نستطيع أن ننكر فضل اليونان على العرب، ولا نحن نجاد أن
الفلسفة الإسلامية مظهر من مظاهر الفلسفة اليونانية أظلمها عصر إسلامي،
فترك عليها مسحة من الدين، كما أنه لا ينكر فضل العرب على الغرب، إلا كل
جاحد أو مكابر، بل ومن ينكر فضل فلسفة ابن رشد في الأندلس ومقامات
الفلسفة الحديثة إلا على أنقاض فلسفة ابن رشد، التي عاشت زمناً طويلاً
وانتقلت إلى أنحاء أوروبا وترجمت إلى اللغة اللاتينية ومنها إلى باقي اللغات،
وما انتهت هذه الفلسفة من أوروبا إلا بعد أن قضى قيصر كرىمونين وبدأ
فرنسيس باكون في إنشاء مؤلفات محدثة، ونقض الفلسفة القديمة، ونقد
نظرياتها وأول ما اشتهر به، قانونه في تقسيم قوى النفس وهماك هو

(١) ذاكرة — يشتق التاريخ وما بعده (٢) تصور — يشتق

الشعر (٣) عقل — يشتق الفلسفة

ثم هذا حذوه ديكارت، ولوك، ولينتز، وأمثال بركلي، وهيوم
نقول: فكل ماهية الفلسفة الحديثة، إن هي إلا مستقاة من فلسفة
ابن رشد — أعارها العرب للغرب، حيناً من الدهر، وما هذه الآراء في هذا
الكتاب إلا من مظاهرها المستعارة — قد عادت إلينا عن طريق أجنبي
(وليس للمستعير أن يحسب العارية هبة أو يظن أن ردها للمعير مثابة)
يقول سبنسر في كتابه المسمى (الأصول الأولية) بأن الأوليات، في
الفلسفة مما لا طاقة للبشر عليها، وأن لا سابقة لنا على الأقدمين، إلا في

المسائل الجزئية، والمباحث الفرعية، دون ما يهملنا حله من إشكالات الأصول، لذلك نحن نقول: إن مسائل الفلاسفة باقية، وإنما تختلف الإجابة عليها، باختلاف الأجيال، وبيننا وبين الغاية المقصودة بوزن بعيد لا يقوى عقل الإنسان على تصويره، فكيف به يحسر على أن يتخطاه؟ ذلك سر الله لا يحيط به إلا هو الآن وقد فرغنا من مقدمة الكتاب، ومقارنة ما فيه من الآراء، بما وقفنا عليه من آراء الأقدمين - نرى أنه لا بد من تبيان حقيقة قد يستدركها علينا البعض، فيقول: كيف يصح أن يكتب عربي في الانكليزية ما لا يستطيع ترجمته إلى العربية، ثم يقوم عربي مثله بهذا الواجب؟

نقول: لقد نال صديقي بدر من علوم الغربيين قسطاً وفيراً - ودرس الفلسفة بالألمانية وبالانكليزية واندمج في الجوالة انكليزي حتى تغلبت عليه اللغة الانكليزية - وهو مع ما هو عليه من الأدب الجم والعلم الغزير، أبعد الناس عن الادعاء والتطفل، فلما ألف كتابه ولم يأنس من نفسه الكفاءة والقدرة على ترجمته كما يجب أن يكون - لذلك أثر أن يلتقي على غيره هذه التباعة، فكلف غير واحد - ترجمته بيد أنه لم يحظ من ترجمتهم بتلك الروح الفلسفية الغالبة في كتابه، ولم أك أعرفه بعد - فلما عرفته طلب إلى أن أترجمه، فعاجلت ترجمته بعد أن تصفحته ووجدته خير ما يترجم في هذا العصر، لبلد كمصر - ويعلم الله أنني ما أعنت نفسي في ترجمته، لأنه كتاب بدر - بل لأنه كتاب قيم في ذاته وفي موضوعه - وللقاري أن يجري حكمه فيه - أما أنا فأتشمل بالقول الكريم - (أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض).

من حين

فذلكة

في معنى الفلسفة

إذا كانت الفلسفة محبة الحكمة ، وكان الفيلسوف هو المحب للحكمة — كانت الفلسفة حيال ذلك ، تحدى البحث عن الحكمة — وليس أدل على خطأ الناس في تفهم « معنى الفلسفة » وخطأ فكرهم في تقدير المراد من ذلك اللفظ الأعجمي ، إلا خلطهم الفلسفة بالمعرفة خلطاً بينا ، والفرق بين اللفظين في المعنى كالفرق بينهما في المبنى .

يقول غوسون^(١) : « الانسان يستوعب المعرفة ، وهو يفيض بالحكمة »
ولست محبة الفلسفة مقصورة على الحكمة بل هي تتناول محبة العلم والمعرفة ، وهالك رأى الفيلسوف المعروف
هربرت سبنسر^(٢) : إذ فصل ذلك تفصيلاً ، وميز بين درجات المعرفة فقال :
« للمعرفة ثلاث درجات »

(١) تنسون—Tennyson, Alfred— ولد سنة ١٨٠٩م— وتوفي سنة ١٨٩٢م هو الشاعر الانكليزي الذائع الصيت ولد في السادس من شهر أغسطس سنة ١٨٠٩م وكان الولد الرابع من اثني عشر خلفهم والده القسيس جورج كليتون تنسون — وكان من عائلة عريقة النسب تالدة الشهرة — وجده جورج تنسون كان أحد أعضاء البرلمان في ذلك العهد .

(٢) هربرت سبنسر — من أشهر فلاسفة الانكليز وأكبر أنصار داروين ، ولد عام ١٨٢٠م بدربي « Derby » — نشأ والده على حب الرياضيات ، تعلم مبادئ الرياضة — فأتى دراسته حتى دخل في خدمة الحكومة هندسياً ولبت في منصبه هذا نيفاً وثمانية أعوام ألف في غضونهما رسائل عدة في علمي الحساب والهندسة . وفي عام ١٨٤٢م أذاعت له جريدة (التونكنسفوست) رسائل طلية نافعة ، موضوعها « الحدود الطبيعية للسلطات الحاكمة » جمعت وطبعت بعد ذلك على حدة — ولبت يعالج التحرير في صحيفة « الايكونومست » حتى عام ١٨٥٣م علي أنه كان في خلال هذه الفترة يزاول طباع أول مؤلف له وهو « التقويم الاجتماعي » ثم أخذ منذ ذلك العهد يرسل أمهات الصحف وقد ظهر كتابه « مبادئ علم النفس » عام ١٨٥٥م ثم استطرد في البحث والتنقيب وتدييغ المستملح من الرسائل الخالدة في علوم شتى — كالاجتماع ، والفلسفة الخلقية ، والتربية

- ١ . معرفة الأشياء البسيطة النافعة للإنسان في حياته اليومية - وهي معرفة المخلوق الساذج . وتشتمل على بسيط الملاحظات ، وبدهي الأمور .
- ٢ . المعرفة التي تسمى علماً - والعلم جماع المعارف المنظمة ، وهو المدبر لشيء الملاحظات في الحياة الدنيا ، المنظم لها لتكون معقولة يسلم بها العقل ، وهو الرابط لها المهيمن عليها - تلك هي المعرفة الفلسفية . أو المعرفة العالمية .
- ٣ . لكل علم من هذه العلوم منطقة خاصة ، وهو ما حدا بالعلماء أن يسموها العلوم الخاصة - وكلها فروع ترجع إلى أصل واحد هو المعرفة - ذلك أن العلم يصف علاقة المعرفة ببعض مظاهر الطبيعة . وذلك كالعلم الطبيعي ، والعلم الرياضي الخ . . .

على أننا نرى من ناحية أن العلم يصل بالفرضيات إلى نقط متعددة - فمعرفةنا على ذلك الحكم ، موحدة توحيداً جزئياً ، لذلك كان من الحق علينا أن نوحّد نتائج العلوم حتى نتمكن من الوقوف على رأى عام من حيث العالم ونظمه على جهة الاجمال - وهو واجب الفلسفة العلمى ، فالفلسفة التي من هذا النوع إنما تعمل على توحيد المعارف المختلفة لتلتقي عند نقطة واحدة ، فتظهر لنا نتيجة واحدة .

وهالك رأي أفلاطون (١) في ذلك . « الفيلسوف هو الذى يضم الأشياء بعضها إلى بعض ، ويستنتج منها نتيجة عامة واحدة - وليس يكون ذلك بانفصال

وعلم الحياة وكذا رسائل في النقد - منها رسالته في ماهية الارتقاء ، كذا نقد مذهب « كوت » الفيلسوف الفرنسى المعروف ، صاحب « الفلسفة الوضعية » .

وقد طبعت مصنفاته في سنين متتابعة : قطيع كتابه في التربية عام ١٨٦١ « والمبادئ الأولى » عام ١٨٦٢ و ١٨٦٧ و « علم النفس » سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٧٢ و « علم الاجتماع » سنة ١٨٧٢ و « الاجتماع الوصفى » جمعه ونقحه بين عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٨ ومبادئ « علم الاجتماع » طبع بين عامي ١٨٧٦ و ١٨٨٠ -

(١) أفلاطون - ولد سنة ٤٢٩ ق م وتوفي سنة ٣٤٧ وله من العمر ٨١ سنة . وهو من البيوتات العظيمة ، سماه معلم الالعب الرياضية بهذا الاسم لطول قامته وضخامة جسمه - اشتغل بالشعر في ربيع شبابه - وهبط مصر فأخذ عن كهنتها العلم والحكمة ثم رجع الى وطنه ، وكان يلقي الدروس على تلاميذه بمدرسته المسماة « أكاديميا » ومنها لفظة « أكاديميه » - بتلك البساتين وهم مشاة بين أشجارها ، ولذلك سمي بعضهم بالمشائين « المشائين والاشراقيين هم تلاميذ أفلاطون » .

بعضها عن بعض وتركها بدداً ، وإنما يكون بتنسيقها تنسيقاً تخرج منه الحقائق التي يسير العالم بنظمها — هذه كلمة أفلاطون التحليلية . »
ولكى نصل إلى معرفة كاملة صحيحة ، يجب أن نلم شتات العلوم للسعى وراء غاية واحدة .

أما أرسطو^(١) فقد بين الفرق بين معرفة الحقيقة ، ومعرفة سببها التي صدرت عنه أو علتها — وليس ذلك بكاف للتمييز بين الاثنين . فاذا نحن أردنا التفرقة بين العلم والفلسفة ، اتهمنا من ذلك إلى أن العلم — هو البحث عن المسببات أو العلولات ، أما الفلسفة فواجبها أو عملها ، البحث عن السبب الغائي لكل حادث في هذا العالم على جهة التعميم ، فما ينتهي إليه العلم بواسطة السبب — هو حادث يترتب على وقوعه حدوث شيء ما — أما السبب فهو الشيء الذي يحدث هذا الحادث ، ولا يمكن إثبات السبب لحدوث حادث ما بوجه خاص ، إذ لم يجد البحث عن سبب هذه العلاقات —

قال بثلاثة أصول — الله — مادة — ادراك . فالاله عقل العقول ، والمادة السبب الأول للتولد والافساد (الكون والفساد) والادراك جوهر روعي قائم بذات الاله تعالى . ومن مذهبه — قدم الروح والتناسخ — وأن الممارف ليست مكتسبة بل هي ثابتة في النفس . ولم يقل بالهيولى وخالفه في ذلك تلميذه أرسطو ووفق بينهما في الخلاف ، الفارابي — ولم يتزوج — وكتب على باب مدرسته ، لا يدخلها من لم يعرف علم الهندسة . وكتب على إحدى جوانب قبره « هنا وضع رجل آلهي فاق الناس كلهم في العلم والعفة والنباهة والأخلاق الفاضلة فكل من مدح الحكمة فقد مدحه اذفيه أكثرها » وعلى الجانب الآخر « يا أيها الارض ان كنت محقة جسد أفلاطون فلا يمكنك الدنو من نفسه التي لا تموت »

(١) أرسطو : ولد بقرية « Stagira » من أعمال مقدونيا سنة ٤٨٤ ق م — وهو ابن Nicomachus وتيم ولما يبلغ من العمر السبع عشرة سنة . وقد خلف أباه في صناعة الطب فكان طبيباً ماهراً . ولما مات والده ولّى وجهه شطر أثينا ولبت هناك مع أفلاطون عشرين عاماً . اختاره الملك فيليب ملك مقدونيا ليعلم ولده الاسكندر فتولى تعليمه — وكان الاسكندر في الثالثة عشر من سني حياته — ولما قصد الاسكندر الى بلاد النجم في حملته المشهورة — توفّر أرسطو على التدريس في معهد جديد — اذ أن Xencorates كان قد خلف أفلاطون في « أكاديميته » وكان يدرس في معهد هذا درس في كل يوم — درساً للخاصة وآخر للعامة ولبت كذلك مدة ١٣ سنة حتى مات الاسكندر فاعتلت أحوال الدولة وسعى سعاة الفساد عند الملك الجديد ، وكان الاسكندر قد استوحش من أرسطو قبيل وفاته متأثراً بمثل هذه الدسائس فحجر أثينا وتوفي في Chaleis من أعمال Euboea سنة ١٢٢ ق م

وإنما يذهب أرسطو إلى تسمية ذلك المعنى بالسبب الختامي ، على أنه ليس بذاته السبب الختامي — بل هو الغاية التي تنتهي إليها الأسباب والمسببات فحسب .
ليس من واجب العلم إلا البحث عن الروابط التي تربط أجزاء هذا العالم المختلفة —
أما الفلسفة فتذهب بنا إلى أبعد من ذلك — وتساؤلنا عن سبب هذا العالم ، أو علة وجوده —
فسالة المسائل في موضوع الفلسفة هي — هل لهذا العالم معنى وغاية ؟ أم هو جماع
حقائق منظمة ؟

يقول أفلاطون : « ليس الفيلسوف من يقنع من الأشياء بظاهرها ، وإنما
هو الذي يدرك جواهر الأشياء وحقائقها — هو الانسان القادر على إدراك عوالم
الأمور ، واستجلاء غامضها ، وتفهم مغزاها ومرماها — بل هو من أصبح نفسه إلى
الوصول للحقيقة .

« الجوهر والعرض »^(١)

والفرق بينهما

لما كانت معرفة الانسان محصورة في دائرة البحث عن جوهر الأشياء — وكان
العقل الانساني لا يطمئن إلى ظواهر هذه الأشياء . ولا يقنع بها كما ترشده إليها الحواس ،
لاختبال هذه الحواس أحيانا — ولأنها تختلف في تقدير الأشياء باختلاف الزمن
والنسبة — فالذي يقره الحس اليوم ، غير ما كان يقره أمس وغيره الغداة — وكان عمل
العقل أقرب إلى الحقيقة من أعمال الحواس — لذلك كان أهم ما في البحث الفلسفي
راجعا إلى مقارنة الأشياء بعضها ببعض ، ومن ذلك يصل الباحث إلى معرفة علة
دوران الأرض حول الشمس مثلا — ومقارنة ذلك بالرأى القديم القائل بسكون
الأرض ودوران الشمس حولها — فالمعرفة الفلسفية تذهب إلى ما وراء الظاهر
وتنتهي إلى جوهر الحوادث وأحقيقتها ولقد كان الرأى الشائع عند المتقدمين أن العقل
البشري يقف دون إدراك جواهر الأشياء أوحقائقها ، وأنه مضطر بطبيعته واستعداداته
الفطرية أن يرضى منها بالظاهر المحسوس ، حتى دحض الواقع هذا الزعم ، وأثبت

أن العقل يستخدم العلم ويسترشده في حل المسائل ، فإذا سار به من العرض انتهى إلى الجوهر متوقفاً تنقلاً تدريجياً — وهذا النوع من المعرفة هو ما يسمونه (ما بعد الطبيعة) أو (ما وراء المادة) — إذ أنه يتناول البحث عن العالم الذي لا يمكن الوصول إليه أو العالم الغير المنظور — وهو داء عضال أضنى الكثير من نفوس الفلاسفة . وليس يجوز لنا بعد أن تبيننا الفروق بين الجوهر والعرض — أن نقنع بالنظر المجرد إلى الأشياء :

يقول لوك^(١) « وما الفلسفة في الواقع إلا معرفة حقيقة الحوادث على ماهي عليه » .

ويقول هيجل^(٢) « الفلسفة هي التدبير الفعلي ، العامل المحكم الأشياء ،

(١) جون لوك John Locke رأس المشتغلين بالذهب المادي

« The father of Modern Materialism & Impiricism »

ولد في Wrington من أعمال إنجلترا في اليوم التاسع والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٦٣٢ نبغ في الفلسفة في ذلك العصر وامتاز بالآداب فكان فيلسوفاً نابهاً وكاتباً عظيماً .

(٢) هيجل — جورج ولیم فردريك هيجل . ولد في Stuttgart من أعمال ألمانيا في السابع والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٠ ولما بلغ الثامنة عشر من سني حياته رغب في دراسة علم اللاهوت فدخل جامعة Tübingen ولم تظهر فيه ظاهرة النبوغ أبان دراسته ، ظهورها في الطالب « Schelling » الذي كان أذكى تلاميذ تلك الجامعة اذ ذاك . اشتغل هيجل كمعيد في سويسرا وفي مدينة فرنكفورت — ثم أمعن في السبيل العلمي سنة ١٨٠١ وكان ذلك في Jena — وكان من أشياع « Schelling » وأنشأ رسالة بين فيها الفرق بين فلسفة Schelling وفلسفة Fichte — ثم اشتغل معه في تحرير جريدة الانتقاد الفلسفية سنة ١٨٠٢ و١٨٠٣ وعين أستاذاً للفلسفة سنة ١٨٠٥ . هنا لك في ذلك الحين تبلد جو السياسة في ألمانيا واكفهر فلم يلبث هيجل أن تخلى عن كرسيه وقد أتم كتابه الحالد Phenomenology of the spirit بينما كان قصف المدافع يجعل الولدان شيباً في انحاء « Jena » .

هجر هيجل « Jena » إلى « Bamberg » على مضض من العيش وغصاصة في الرزق فاضطر لمعالجة التحرير في صحيفة سياسية هناك عامين كاملين . وفي خريف سنة ١٨٠٨ تقلد رئاسة المجلس العلمي في « Nurnberg » . هنا لك في تلك الرئاسة تجلت مواهب هيجل تامة الظهور . طبع كتابه في المنطق سنة ١٨١٢ — سنة ١٨١٦ . وبعد ذلك عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هيدلبرج — وظهر كتابه دائرة العلوم في العلوم الفلسفية سنة ١٨١٧ وفيه بين مذهبه الفلسفي . وتوفي « بالسكوليرا » في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ وقد طبعت مؤلفاته بعد موته

ولأننا الإنسان يشرف من كوة الفلسفة على الحقائق في هذا العالم ليحصيها ، لا بالنظر المجرد ، وإنما بالتعقل والتحقيق حتى يتمكن من استنباط ماهو مستور عن الحس الظاهر ، وذلك ما يسمى « ما وراء المادة » .

قال ولبيم ميمس^(١) واصفا ما وراء المادة :

« هو تسرب العقل الانساني إلى الأمور الخفية : وليس للفلسفة من سبيل يقتادها إلى نشدانها ، إلا تحدى العلم بأعيان الموجودات وحالاتها الظاهرة ، تحديا يجمع بين الحقيقة والظاهر ، ووفق بين ماهو سارب وماهو مستخف — هنالك نتبين الفرق بين الحس الظاهر والمعنى المدرك ، أى بين الأشياء المادية والأشياء المعنوية ، ولكل علم من هذه العلوم غاية يبحث وراءها ، ويعمل لتحقيقها ، فالعلم يخدم هذه ويستجلى غامضها — والفلسفة وحدها توفق بين شتى المعارف — لذلك توصف بأنها العلم بأعيان الموجودات وحالاتها على ما هي عليه — بقدر الطاقة البشرية .

التقسيم الحديث للعلوم

١ . الرياضيات Mathematics وعملها البحث في أبسط العوامل .

٢ . الطبيعيات Physics وعملها البحث في الفراغ ، وقانون الفضاء ، وحقيقة الأجرام وحركاتها ، والمادة وتفاعلها .

٣ . الكيمياء Chemistry وقد يظن أنها عمل من أعمال العلمين السابقين وخادمة لهما على أنها تذهب إلى أبعد من ذلك فتبحث في شؤون آخر خاصة بها كالقوانين النوعية والكمية وأشباهها .

٤ . علم التكوين Biology وهذا علم يخوض جميع فروع العلوم السابقة فهو المهيم على عالم الأحياء وعمله البحث في مسألة النشوء والارتقاء .

(١) ولبيم جيمس « William James » زعيم مذهب التفعين « Pragmatism » وهو مذهب الباحثين من المنفعة في كل أمر ياتونه مات في اميركا سنة ١٩٠٩

٥ . علم الطبائع Psychology — « النفس » — ويبحث في ميزان الشعور في الانسان ودرجات إحساساته مما لم يسبق له تعريف فيما سلف من العلوم الأربعة .

٦ . علم النظام الاجتماعي Sociology وعمله البحث في قوانين المجتمع .

ولكل علم من هذه العلوم نتائج خاصة - والنتيجة التي يصل إليها العلم . هي الغاية التي تسعى الفلسفة ما استطاعت لتحديدها واستجلائها ، فالرياضيات مثلاً تبحث في الزمان والمكان ، وتحللها وتسلم بوجود الفراغ ولا تعنى كثيراً فيما لو كان للفراغ وجود مستقل عن العقل أو المعرفة - أم لا - فإذا قلنا إن الفراغ موجود ، قلنا فما معنى الوجود والحالة هذه ؟ والفراغ عدم - أى فناء الوجود الحقيقي أم هل يجوز أن يكون للفراغ طريق فكرة مستقلة ؟ - أجل فقد تكون للفراغ طريق بسيطه بالنسبة إلى حقائق الأمور - على أن الرياضة لا تخوض غمار هذه الأبحاث . ولا نجسر على أن تلحق بالفراغ وتناقش مسائله أو ترد نسبتهما إلى عوامل أخرى فيه .

أما الطبيعيات فعملها البحث عن المادة وحالاتها ، وتستطرد من ذلك إلى ما هو أهم وأرقى - تستطرد إلى البحث في حقيقة تكوين الانسان . والمعلوم أن المادة شيء مستقل الوجود استقلالاً ذاتياً وأن معرفة قوانينها مستطاعة لمن يتطلبها ، على أن الطبيعيات لا تتحدى البحث ولا من خصائصها أن تتساءل عما إذا كانت المادة موجودة بذاتها مستقلة استقلالاً كلياً عن العقل أم لا ، وإلا فإلى أى حد يمكننا الحكم على الشيء الميت أنه كائن ؟ فإذا سلمنا جـداً بأن الحياة الحسية في كل الوجود قد تلاشت ، فألى أى حد تستطيع الحكمة أن تقول بأن الأشياء لا تزال موجودة . - والراجح أن الحساسية موجودة في الوجود دون التفكير في هذا الأمر أما علم النشوء والارتقاء (التكوين) فيبحث عن حقائق المادة وتحولها - ولما كانت المادة في تغير دائم وتبدل مستمر - وكنا نحن نمت بصلة قوية الى المادة هذه - كسنا لذلك عرضة للانحلال - فاز أتمت المادة عملها التكويني فينا - صرنا طبيعة - حية خاضعة لناموس النمو والارتقاء في هذا العالم مبنية دعائمها قائمة حياتها على استهلاك المواد الأخرى وهو مظهر عظيم من مظاهر الرقى المادى ، أما حقيقة هذا النمو أو التحول فمن أبحاث هذه العلوم - وليس معنى التطور تغير الحالة من جهة واحدة

وإنما معناه التغيير السكلى من كل ناحية وشكل كما هو الحال فى تغيير النبات فى نموه حتى ينضج - وغاية التحول الأفول - تلك هى المراتب المختلفة لمعنى الوجود حسبها وصلت إليه العلوم .

علم ما بعد الطبيعة (أوما وراء المادة) اسم لا نصيب له من مسماه كما تكون عادة الدلالات بالنسبة لمدلولاتها ، فالمعنى الأدبى يقع على هذا الاسم ويشمله أكثر من معناه التاريخى ، وإنما كان عمل الفلسفة البحث عن الطبقات التى قررتها العلوم المختلفة وتمحيصها وانتقادها بما يستجلى غامضها - كما أن عمل المعرفة البحث عن وجود الشئ ومصيره - ولقد نالت الفلسفة من الاسماء عدداً وفيراً - فتارة حكمة - وأخرى فلسفة - وطوراً أدباً ، وأشبه ذلك ، على أن المراد من الفلسفة حسبما ينطق به معنى التعبير الأرسطوطالىسى الاسم السكالم فى معرفة الحقائق على أن الفكر الحديث لا يقف بنفسه قائماً عند هذا الحد . بل هو يهتم بالمسائل الاهتمام كله ، - ومن ذلك ما قاله بعض المفكرين واصفاً الفلسفة بأنها نظرية المعرفة - فإذا صحت النظرية فى ذلك وافقت الحقيقة تمام الوفاق

أما ما بعد الطبيعة فعبارة عرضيه محدثة فى أصلها ، والتاريخ يخبرنا أن الذين عنوا بطبع مصنفات أرسطو ، وقفوا على مؤلف من مؤلفاته بعد ما انتهوا من طبع كتبه الطبيعية فلم يوفقوا له إلى اسم ، لذلك أطلقوا عليه ما بعد الطبيعة ، أى الأمور التى عثروا عليها بعد الفراغ من كتب الطبيعة - على أن فيما تفهمه من مدلول اللفظ الخطأ كل الخطأ ، فلم ما بعد الطبيعة يبحث عن العلاقة بين الفلسفة ومسائلها الرئيسية ، والفلسفة تعبير مطلق يشمل علوماً متجانسة ، فإذا قلنا إن الفلسفة تبحث عن المسائل الرئيسية ، أمكن لنا أن نطلق ذلك أيضاً على علم ما بعد الطبيعة

القوانين الثلاثة الأساسية للفكر^(١)

إن قوانين العقل الأساسية لا نسلم بصحة المتناقضات في شيء واحد أو في معنى واحد مطلقاً ، فإذا لم يتسن وضع قاعدة لقانون التناقض — فلا حاجة لإثباته ، ولقد اعترف لوك بفائدة هذه القواعد إذ قال « إنها خير وسيلة لوضع حد للتنازع » على أنا لا نجحد لأرسطو فضله في تدعيم هذا البناء المتين .
وليس المنطق معناه الجدل ، وإنما معناه وضع حد للجدل .
هنالك في ذلك العصر ما كان للسفسطيين من عمل إلا الحاجة أبدأ ، ومناوأة أعمال أرسطو ، ولنضرب مثلاً لمعارضتهم آراء أرسطو ومناقشتهم تلك المسائل ،

القول بأن البلد ذات الحكومة الظالمة لا تسعد أبدأ ، وأن حالة هذا البلد سيئة ، إذن فحكومة هذا البلد ظالمة
وهو ما يكذبه الواقع أحياناً ، إذ قد تصادف هذه البلاد ظروفًا ، تحول شقاوتها سعادة وبؤسها عزا — وهو ما يسقط القول الأول

من أجل ذلك عني « أرسطو » بوضع قواعد ثابتة للجدل المنطقي — على أن التاريخ يحدثنا عن أهل « أثينا » في ذلك العصر فيقول إنهم كانوا من الشغف بالجدل والتهافت على التذليل والبرهنة ، بحيث لا يناظرهم في ذلك جيل من الأجيال — وكانت المناقشة دأبهم في كل شيء — فكانت تقع بينهم في حديثهم على طريقة السؤال والجواب — وهم متبعون في ذلك قواعد معينة — فإذا اجتمعوا لمناقشة كانوا قسمين اثنين ، ففريق يقف بنفسه موقف المدافع عن إحدى النظريات أو القواعد ، وفريق يحاجه في ذلك معزاً رأيه تارة بالتدليل (٢) وأخرى بالبرهنة فمن فاز من الفريقين حاز قصب السبق وكان له النصر المبين ،

وللسؤال والأجابة وتنسيق العبارة ، وأسلوب الخطابه ، وما إلى ذلك ، قواعد

1 The The fundamental Laws of Thought

(٢) إقامة الدليل

معروفة ، تفردت بها مصنعات خصيصية ، فالناقد لديه الطريق السوى التى يجب اتباعها ليكون نقده وجيباً

أما الحاضرون فينبغى لهم الاستماع دون التداخل فى الموضوع أو مناقشة المسائل بل هم فى ذلك شهود عدل ، حتى لا يخرج المناظران عن قانون المناقشة (١) ومن الناس طائفة تقول إن فى ردائل بعض الناس خيراً للناس ، والبرهان المنطقي يعاف ذلك ، إذ يقول إن الرذيلة رذيلة ، وليس يمكن أن تكون يوماً ما فضيلة ، — والمثل يقول « مصائب قوم عند قوم فوائد »

قالتبان مثلاً لا يجرأ على غش ليزه — لاحقاً فى الجمهور ولا رغبة فى الخير وإنما حباً فى نفسه وبقيها عليها ، أن ينالها أذى من وراء غشه .

ولقد حدا ذلك بسقراط أن يفصل ذلك تفصيلاً بيناً ، ويضع للجدل قوانين ولامحاوره شرائط ، ثم يدعو إلى احقاق الحق والعمل على إزهاق الباطل

ولقد أجاد « منسور »^(٢) فى وصف قواعد «أرسطو» فيما يتعلق بالمحاورات — أما السفسطة فهى الباب الذى يلجأ اليه المتحرجون فراراً من حرج موقفهم ، ورغبة فى التجذيق

وينبغى للمناظرين أن يراعى جانب السامعين ويحتفظا بكرامة الحاضرين ، ليدلا على مبلغ آدابهما ، وشرف مرماها من التناظر ، ولتكون الفائدة من المناظرة شاملة والنفع عاماً ، فيدحض البرهان بالبرهان ، والحجة بالحجة ، لا بالمرأوعة والمهاترة ، فيما هو بين جمع عليه ، ومحاولة الاقتناع على غير البرهنة الأصولية ، والدلالة المنطقية ، فرية منكورة — سهاها أرسطو (النفي السفسطى) ، وهو الذى لا تقره جماعة المتفلسفين ، وطائفة المتكلمين

ولقد كانت لأرسطو عناية عظيمة بتنظيم هذا العلم وتبويبه ، وتنسيق أقيسته بما يطمئن إليه عقل الحكيم : ولا تزال هذه القواعد أساس المناظرات . ودعائم قوية فى علم المنطق : حتى العصر الحاضر (وما قام المحدث من هذا العلم الا على أنقاض القديم البائد)

ولقد يشتهر على بعض الناس تسمية المنطق بما هو أحق به : وأشمل المعنى : ومنهم

(١) هذا ما يسمونه أدب البحث

(٢) أحد مشاهير الكتاب فى المنطق الحديث

من يطلق عليه اسم « علم المنطق » . ومنهم من يسميه « فنا » — والوجه في ذلك أنه علم من جهة وفن من جهة أخرى — فهو علم باعتباره واصفاً للقوانين المنظمة: والأقيسة المنسقة للعمل قسطاساً مستقيماً — وفن من حيث تطبيق هذه النظريات تطبيقاً عملياً يذهب الكثير من المؤلفين إلى تسمية المنطق (علم العقل) . ومعنى علم العقل — لغة الفكر — على أن في هذا المعنى اسرافاً في التعبير ، — فالعقل والذاكرة والفكر كلها تتبدىء بالخيالات ، وهو مالا يتسق مع الأقيسة الثابتة والأقضية المنطقية الراجحة — وما البرهان المنطقي حيال ذلك إلا إعانات الفكر للوصول إلى غاية منشودة يطمئن إليها كل عقل رشيد .

ولقائل إن في إنعام النظر والتجربة والحيلة — إن في كل ذلك ما يغنيها عن النظريات المنطقية والبرهنة الجدلية .

نقول : وليس الغرض من الجدل أو الخطابة أو التحقق من قيمة المسائل وتقديرها بالقسطاس المستقيم — ليس الغرض من ذلك نفاذ الوقت في التجربة وإنعام النظر ، والتعحرش ، وما إلى ذلك وإنما الأوجه والأفضل أن تكون لدينا ، قواعد ثابتة مجمع عليها يعمل بها في إبان الحاجة إليها تلك هي الأقيسة المنطقية الثابتة من منذ عهد عهيد

ونحن لا نجاد أن المناقشة إن هي إلا الجدل على البين من المعرفة — والبين لا نعوزه البرهنة لتعززه وأثباته ، على أننا إبان البرهان ، وإدراك شرائطه تقع بخاطرنا شتات الحقائق البينة الثابتة المعروفة بداهة — وغيرها يقع بخاطرنا — فنحس أنها من خاطر الغير تشغل حيزاً هاماً من أحياز الإدراك ، (وهذا الاجماع الذي لا نزاع فيه ولا ريبه هو البداهة) لذلك نحن نسمى هذه الحقائق « البديهيات . »

ولا يتساءل المنطق عن معرفتنا ، ولا من أين اقتبسناها — بيد أنه يفرض أننا على شيء من المعرفة ، ثم ينشط صوب ما هو أرق من هذه المعرفة المفروضة متنقلاً من حقيقة إلى حقيقة حتى يبلغ الغاية التي ينشدها — وهو ما يسمى « علم الحقائق » ولا يعني المنطق كثيراً بالبحث عن صحة النتيجة أو تحرفها — عنايته بالبحث عما

إذا كان هنالك في المبدأ ما يستأهل الوصول إلى تحقيق النتيجة ، من أجل ذلك سمى المنطق علم الحقيقة ، ولنضرب لك مثلاً فنقول .

يتهم المجرم بارتكاب جريمة ، ولتحقيق ذلك لابد من شهود إثبات تقرر الحقائق الدالة على ثبوت الدعوى ، بعد أن يقسموا اليمين القانونية .

والمنطق إنما يسمى هذه الحقائق (الأوليات) ثم هو بعد ذلك يتساءل في — هل هذه الأوليات كافية لإدانة المجرم ، أم هي تثبت براءته ؟

حقيقة عملية البرهان واحدة لا ينتابها التبدل ، ولا تعرف المغايرة مطلقاً مهما كانت القضية التي نحن نرغب في تزكيتها .

يتساوى في ذلك البرهان المنطقي ، والبرهان الحسابي ، والبرهان الجبري إلخ إذ كلها تعمل على تحقيق غاية واحدة مرضية ، فتتأبجها واحدة كذلك .

والرأى عند أرسطو أنها موحدة توحيداً كلياً — ولقد هم بتقرير هذه القواعد وبيان كنهها ، ثم أطلق عليها كلها اسم « المنطق » .

وأصحاب المذهب القديم من الفلاسفة يذهبون إلى أن المنطق تعبير الإنسان عما في خلده على قياس محكم رصين ، بما لا يدخل المادة فيه — وهم يقولون معززين هذا الرأي — إننا إذا وضعنا مادة من المعدن ، في وعاء ما — بقى ذلك المعدن منفصلاً عن الوعاء — لذلك حق أن نقول بأن المنطق خاص بالادراك والمناقشات الإدراكية التي من شأنها تقرير العلوم المختلفة — وإلا فإذا كان المنطق يذهب إلى حيث يبحث عن المادة المعينة للحقيقة كان هو المعرفة لا علم المنطق .

وإنما يبحث المنطق عن الادراك وعمليات البرهان وتطبيقها (بما يتلاءم مع الواقع المحس) في مناطقها المعينة — وكذلك أيضاً موضوع العلوم — وكلها موضوعات مادية يهيمن عليها المنطق في البرهنة والدلالة

فإذا نحن قلنا إن الفضة بيضاء والزجاج أخضر فإنما هي ميزات للتفرقة بين أنواع المادة المختلفة — فإذا ذهبنا إلى أن المنطق علم الفكر — وجب أن نتحاشى الوقوع في الخطأ .

فإذا فرضنا أن S هو B فقد يوجد فرق في المادة بين الاثنين .

١ . الحصان حيوان .

٢ . القاهرة مدينة .

٣ . تذاكر الدرجة الأولى للسكة الحديدية المصرية زرقاء .

فهذه الأوضاع الثلاثة مثل (S) هو (B) ولكنها تدل على اختلاف في نسبة حقيقة بعضها إلى بعض ، ففي النظرية الأولى ليس لدينا اسم آخر للشئ الواحد بعكس ما في النظرية الثانية حيث نجد اسمين للشئ الواحد ، وما واجب المنطق إلا البحث عن هذه الفرق وإظهارها بجمالية بيّنة .

كل الشعراء غاؤون ، وفلان غاو

(m) هو (B) ، (S) هو (m)

فالقول بأن المنطق إنما يضع أشكالاً خاصة ، ويعينها إنما هو عين القول بأن المنطق يقرر قواعد ثابتة للبرهنة — وإذ ذلك يمكن القول بأن المنطق قانون الفكر إن للقانون معنيين يبين — أما المعنى الأول للفظ قانون — فهو وضع قاعدة بوساطة خمير ذي دراية في الأمر الذي قرره . من أجل ذلك يصبح القانون أمراً موجهاً إلى طبقات معينة يدع عن الكل له ويصدع بأمره من غير مرأى ، والعمل به شئ وبقاؤه محترم الجانب ، محفوظ الكرامة شئ آخر — فهو قانون مهما كانت عدم مراعاته ،

والقوانين إما إيجابية وذلك كقانون الفرد ، وقانون الجماعة

وقد يسمى بعضهم بعض القوانين كالقانون الأدبي — قانون الطبيعة — وهي حقوق أو قوانين أدبية — على أن الناس يخاطبون خطأ بيناً في التفرقة بينها وبين قوانين الشعوب والأمم والجماعات ،

إن قانون الاجتماع ، قانون الطبيعة لأنه إنما يستمد قوته المعنوية من طبيعة مجتمعة وعلى ذلك فهو إنما يعبر عن وضع خاص بطريقة تعمل بها المادة فالمادة خاضعة لهذا القانون غير المستقلة وإلا فإذا استثنينا ذرة من ذرات المادة عن الخضوع لهيمنة هذا القانون والخضوع له — فإنه لا يكون قانوناً — ذلك لأنه القانون الطبيعي يسير على الطبيعة بكل ما فيها

على أنا من جهة أخرى نحار في استيعاب معنى كلمة قانون ، ونعرف مدلول

اللفظ في المنطقيات إذا نحن سلمنا أولاً أن المنطق نفسه قانون الفكر — والواضح المسلم به كما أسلفنا أنه يجب اعتبار القانونين قواعد ثابتة محفوظة الكرامة ، مرعية الجانب — على أن الناس لا يعصمون من الخطأ فهم يخطئون الفكر غالباً — لذلك هم يخلون بقانون الفكر (المنطق) .

إن قوانين المنطق تعتبر نموذجاً أو مبدأ — ولقد قورنت بقوانين الآداب « Ethics » التي تقر القوانين أو الشرائط للعقل الصحيح — وطالما أخل الناس بشرائطها لذلك نحن نذهب إلى أن المنطق مبادئ صحة الفكر — ولقد ذهب بعض المؤلفين إلى أن المنطق علم نظامي — أي علم تنظيم الفكر — فقانون علم النفس يعمل للوصول إلى قوانين الطبيعة ، وميل النفس لطرائق خصيصية .

فعلم النفس يرشدنا إلى حيث يرينا أسباب تغير الانسان وحالاته النفسية وميولها المختلفة التي لا يقر لها قرار ، ولا تثبت على حال — على أن قوانين المنطق مهما تبدلت ، فاتها قوانين ثابتة ضرورية — كضرورة وجود أعداد لعلم الحساب ، وإن كانت هذه تختلف عن قوانين المنطق من بعض الوجوه — والسبب في ذلك هو امتزاج أو تعقيد المادة التي نبحث فيها — أو لأننا نسارع إلى العمل دون أن ندرك ما نحن فاعلون .

الأشياء المتشابهة تتفق بعضها بعضاً — مثال ذلك الفروض الهندسية — أي كما تقول إنه إذا أضيفت متساويات إلى متساويات كانت النتيجة متساويات الخ . فإذا استجمع الفكر مدركاته فقد يتورط في الخطأ زللاً أو سهواً لذلك ينبغي للمفكر أن ينعم النظر ليأخذ لنفسه الحيلة ابتعاداً عن مزالق الخطأ ، لينال من ذلك بعينه من الحقيقة .

قوانين العقل (الثلاث)

١ . قانون التحقيق أو التمييز :

٢ . قانون التناقض وعدم التناقض

٣ . قانون الوسط المطروح

ولقد بين ميلون^(١) أن « أرسطو » قد أغفل وضع قاعدة لقانون التمييز فأدخله في دائرة قانون التناقض .

فأرسطو إنما يذهب إلى أن القوانين إثنان —

(A) هو (A) أى أن الشيء عبارة عن هويته — وهو ما يسمى قانون التحقيق أو قاعدة البداهة التى لا حاجة لإثباتها ؟ — وليس من الحكمة أو المعرفة فى شيء .

ولمن رام العصمة من الزلل أن يتخذ لنفسه معنى عملياً من هذا القانون ،

١ . قانون التناقض (لأرسطو) ولسنه مختلف طرق ، ولتقنيته شتات تأويلات منها الغث والسمين واليك ما قاله أرسطو فى ذلك

إن الظواهر المتألقة لا يمكن دحضها وإثباتها فى وقت واحد — فى شيء واحد بطريقة واحدة . ولقد قضى أرسطو بهذه القاعدة على السفطة . وهذا القانون ينطبق على المسائل الخاصة ، التى لها علاقة تربط بعضها ببعض ، مثال ذلك (٢)

(A) هو (X) — (A) هو الموضوع و (X) هو المحمول ،

إن كل أهل « أثينا » ذوو فطنة ، هذا خبر (والخبر ما احتمال الصدق أو الكذب لذاته دون النظر إلى صاحبه) فاما أن يكون صحيحاً أو غير صحيح ، والبرهنة على كذب هذا القول — أن يؤتى بواحد من أهل « أثينا » لا يكون ذكياً .

ان كل أهل « أثينا » أذكىاء — (S) هو (P) .

(١) انظر كتاب المنطق لمؤلفه سدى هربرت ميلون طبعه وايم بلاكوود سنة ١٩٠٢

(٢) $\left\{ \begin{array}{l} A \text{ هو } X \\ A \text{ ليس } X \end{array} \right.$ قانون التناقض

بعض أهل « أثينا » ليسوا أذكىاء — (S) ليس (P) .
 وهاته روايات يناقض بعضها بعضاً — فاذا أكد الانسان صفة ما لطبقة ما ،
 فليس يمكن أن يكون التأكيد والنفي صحيحين معاً — وهذه النظرية تحتاج إلى ملاءمة
 الأجزاء بعضها بعضاً

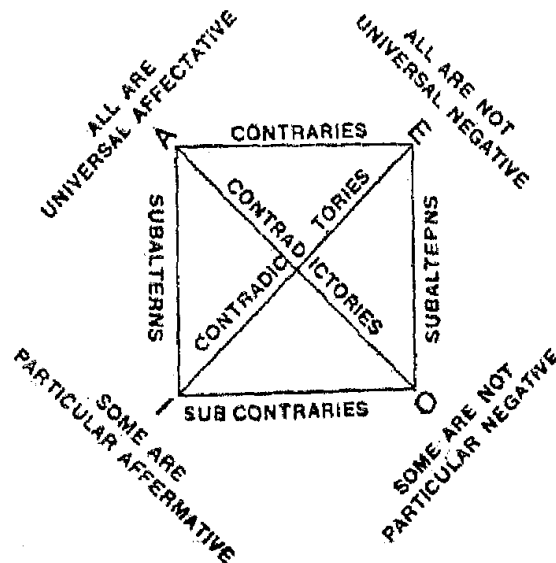
٢ . قانون الوسط المطروح ، (١) يقرر هذا القانون ضرورة صحة فرض أو فرضين
 متناقضين — فاذا كان لدينا فرضان متناقضان فلا يعقل أن يكون الاثنان صحيحين
 — وكذلك لا يمكن أن يكونا باطلين — إذ لا بد أن يكون أحدهما صحيحاً ، والآخر
 باطلاً — ولا وسط بين الصحيح والباطل — من أجل ذلك سمى هذا القانون —
 قانون الوسط المطروح

سبتمبرجن جزيرة

سبتمبرجن ليست جزيرة

ولا يعقل أن تكون الروايتان صحيحتين ، وباطلتين معاً — إذ لا بد من صحة
 احدهما ، وبطلان الأخرى .

1 Law of Exclusive Middle



الفرض المطلق

كل أهل « أثينا » أذكاء »

بعض أهل « أثينا » ليسوا أذكاء

(A) هو (X) أو بعض (A) ليس (X)

والبرهان على صحة رواية من الروايتين داحض للرواية الأخرى — وذلك هو القانون المعمول به في كل جدل أو خطأ به — بل هو الأساس المتين لكل فكر صحيح ولسان فصيح ،

الفرق بين تكوين هذه القوانين التي يدور الخلاف عليها — من أعمال المنطق ،

الحرارة والبرودة ليستا متناقضتين وإنما هما متعاكستان

ولنضرب لذلك مثلاً — بشيء حار محض — فلا يسعنا أن نقول إن هذه الصفة ملازمة له — والحق أن هذا الشيء إما أن يكون حاراً أو غير حار — وإنما القانون يعمل على إثبات أو نفي هذه الصفة ، وهذه القاعدة تبقى صحيحة ما دام لا يمكن تطبيق الصفة إذ يراد إثبات صفة بعينها ، ونفي ما دونها (١)

سبتسبرجن جزيرة

سبتسبرجن ليست جزيرة

إن الموضوع واحد في الفرضين — والنسبة واحدة في كلتا الحالتين ، بيد أنها ثابتة في إحداها ، منفية في الأخرى — والنفي هنا منطبق على قانون « أرسطو » أما بعض المنطقيين الذي خلقوه فانما يذهبون إلى أن للنفي تعبيرات غير التي أقرها أرسطو

الحرارة تناقضها غيرها.

الحرارة عكس البرودة

ولم يذهب « أرسطو » إلى أن النفي بليس أو — لا كما يقال ليس أبيض ، وعنده

أن النفي في عبارة ليس — (A) هو (X) — و (A) ليس (X)

- ١ . لا يمكن نسبتها إلى شيء ونقيها في وقت واحد معا
 - ٢ . ولا بد من صلاحية إحدى الروايتين وفساد الأخرى ، حسبما يقتضيه قانون العقل الكامل — (١)
- ولا بد من وجود السبب الذي صدر عنه المسبب ، فيقال لماذا الشيء هكذا وليس غير ذلك

أرسطو واضع علم المنطق

يحدثنا التاريخ أن أرسطو ، قد وضع علم المنطق — وقد عاش المنطق على الصورة التي كونه فيها أرسطو ٣٠٠ سنة . حتى قامت الافكار الحديثة تناهض القديمة واثارت بعض الأبواب تطالب بتغيير القديم من هذه النظريات التي أظهر الزمان عدم صلاحيتها ، وملاءمتها للواقع — فاستهدف منطق أرسطو إذ ذلك لسهام اللوم ، من زعماء هذه الحركة الحديثة — ودعواهم في ذلك إن منطق أرسطو لا يقوى على إستكشاف المحدث من العوامل . والطبيعي من القوانين الجديدة

والحق ... أن أرسطو نفسه لم ينسب إلى منطق شيتاً من ذلك ، ولم يدعى هذه الدعوى ، وإعما هو قرر قواعد الفكر السليمة ، والآراء السديدة .

على أن يكون « Bacon » ^(٢) قام بزعامة هذه الحركة الحديثة ، ففصل بين المنطقيين (القديم والحديث) ، وأبدع نظرية طريفة لطرائق الأبحاث العلمية ، أسماها « Novum Organum » — فأصبح منذ ذلك الحين لدينا نوع آخر من المنطق الايجابي الذي أسسه أرسطو ، وأحكمه « يكون »

وليس بين المؤلفين ممن تحدوا التأليف في المنطق ، إلا من يفصل في مؤلفه تفصيلاً

(١) راجع الفصل الرابع عشر من ميلون

(٢) Bacon of Verulam — يكون هو اللورد يكون بارون أوف فيرولام المستشار الملكي في حكم الملك جيمس الاول ولد سنة ١٥٦١ وخدم في وظائف مهمة في خدمة الدولة البريطانية وسقط من مركزه السامي سنة ١٦٢٦ وقد كان رجلاً فيه كثير مما ينقص فضل الرجال — وهو الفيلسوف الذي اعتمد في الفلسفة على التجارب والبحث وراء الطبيعة لهذا وضعه كثير من المفكرين على رأس المشتغلين بالفلسفة الحديثة وقد كان مثله في الحركة الفكرية في إنجلترا كمثل Böhlin في ألمانيا و Bruno في إيطاليا

وافياً عن هذين النوعين ، وهو صحيح إلى حد ما — إذ أنه يستحيل أن يخلق الفكر الواحد طريقتين صائبتين للتفكير — على أنهما وإن اختلفتا في أنحاء الفكرة المختلفة فلا بد من توحيد القواعد الموصلة للغاية من ذلك .

المنطق السليم — وواضعه أرسطو أيضاً ، وهو يختلف اختلافاً كلياً عن أخيه السابق ، إذ هو يقرر قواعد عامة لمسائل خاصة ، فيبدأ بالعام ويطبقه على الخاص ، أما الإيجابي فيسعى وراء استكشاف مبادئ عامة من الأشياء الخاصة . إذن فما هي الطرائق التي تقتادنا إلى مبادئ عامة بفضل البحث العلمي ؟

والرأى عندنا أنه ليس بين هاتين الطريقتين من فروق هامة — لأننا لا نستطيع التقدم إيجاباً دون الاستعانة بالسلب ، وحيث لا بد في تقرير قاعدة علمية تفضي بنا إلى معرفة الحقائق ، أن نوفق بين السلب والإيجابي لنوحد ذلك توحيداً عاماً يجب أن نقول ان المنطق يحتوي على جزئين .

على أنه يتسنى قسمة الموضوع على هذه الصورة إلى قسمين فالأجزاء العلمية تثبت بعضها بعضاً ، وليست تختلف طرائق التفكير ، إنما الاختلاف يكون في الخطة المتبعة ، ففي حالة السلب يتبدأ الانسان من حقائق التجارب ، ثم يصل بالبرهنة إلى السبب والأصل ، ولذلك قواعد تطبق على حالات خاصة .

نقول وعلم المنطق — علم العقل أو البرهان ، والبرهان هو الانتقال من حقائق معينة إلى حقائق أخرى هي نتيجة الحقائق المعروفة من ذي قبل ، وهي الطريقة التحليلية — أو طريقة التفكير في بعض حقائق ينتهي الانسان منها إلى نتيجة مرضية ، وقد يقال أن هذه النتيجة هي وحدة التفكير ، أو هي التأكيـد والثبوت ، على أنه لا ينبغي أن نجعل النتائج متطرفة التعبير .

النتيجة هي البرهان ، وقديماً ما كان البرهان ظاهراً دون إعنات الفكر ، وتعزيزه بالقياس الصحيح — وكل درجة من درجات البرهان تفضي بنا إلى الدرجة الثانية التي تدعمها .

يقول بوزانكيت Bosanquet ^(١) في جوهر المنطق ^(٢) :

(١) بوزانكيت Bosanquet أحد فلاسفة القرن التاسع عشر ومؤلفاته جوهر المنطق

« إننا نصل إلى ثاقب الآراء ، وناضج الفكر بالبرهنة ، والوصول إلى النتائج —
فمثلا المد في ظهور القمر وفي تمامه (حينما يكون بدرًا) يكون عاليًا جدًا وهذه
النظرية تحتاج إلى تعبير والبرهنة ترينا الشيء ظاهر كما ننظر في منظار دقيق مكبر
والحقيقة هي أن المد في أول ظهور القمر وفي تمامه يساوى المد القمري والمد الشمسي
لذلك يكون المد في هذه الأوقات عال جدًا وحقيقة كون المد القمري مضافا إليه المد
الشمسي هي التعبير الوسطى الموصل إلى ما نشده من النتيجة)

وبنتهي بنا هذا الحكم من المناقشة إلى إعمال العقل — وتدل كلمة حكم على
التحقق من شيء ما — وليس الموضوع والمغزى من الحكم إلا تعبيرات غير أصلية .
وسميت بذلك لأنها سبيل الشيء وذات وجود معنوى لا لأنها عوامل في الحكم
فحسب . فاذا نحن حللنا حكما إلى عوامله الأولية أمكننا أن نحدد بعض أجزاء فيه
بمرور الفكرة العادية عليه (١)

ولنصل إلى الغاية المنطقية يتحتم أن نخصص هذا الحكم لكي نظهر معالنه وتدل
عليها .

ومن العلماء من يقول إن عمل المنطق موقوف على اللغة ، وهو صحيح من حيث
أن اللغة إنما تستخدم للتعبير عما هو في الفكر وتركيب الكلام بما يميزه المنطق —
وكذلك أيضا يتناول المنطق البحث في المسائل (النحوية) واللغة إنما تصور ألفاظ
على أقدار المعاني وهي نوع من المنطق .

ومن نتائج هذه العلاقة بين العقل واللغة — أنه إذا وقع فكرة في خاطر الإنسان
أحس من نفسه ميلا للتعبير عنها — ولا قيام للفكرة بنفسها من غير اللغة . ولا تقع
للغة من غير الفكرة .

والمنطق طريقتان في التعبير عن الشيء الواحد .

الحكم المظهر للفكر المعبر عن مجموع الآراء — مادامت عقلية .

ويعبر الفرض من مثل هذا المجموع في اللغة كما يعبر الفكر عن الحقيقة الذهنية
وإنما الإدراك كالفكر — وإنما تمايزت الألفاظ لبيان الحقيقة المقصودة في أسلوب
قشيب من اللغة .

من أجل ذلك نحن نعبر عنها بالقول — إنها إما أن تكون فكراً وأحكاماً عقلية أو تعبيرات وفروض

(١) التمييز بين الجملة والفرض

الفرض جملة تدل على التأكيـد — اغلق الباب — جملة ولكنها ليست فرضاً إذ أن الغرض منها إما أن يكون صحيحاً أو خطأ . وما كل كلمة بالتعبير المفيد .

فاذا أردنا تقسيم جزء — وجب أن نتخذ لنا قاعدة واحدة لنقسم هذا الجزء بمقتضاها .

(٢) الموجود والمدرک

الموجود أو المادى المحس — اسم يطلق على شيء له وجود ذاتى ملموس . والمجرب أو المدرک تعبر عنه الأوصاف أو النعوت . وكل تعبير يراد به شيء — مادى لا بد لموصوفه من وجود حسى مثال ذلك .

الرياضيات علم صعب — فهنا يمكننا اعتبار الرياضيات ذات وجود على أنه ليس من الهين الحكم حكماً قاطعاً بما يجوزه التعبير مجرداً أو محسوساً حتى تتمكن من التمييز بين التعبيرات .

وقد نتخيل المعانى المدركة وجوداً ذاتياً ذلك كاشتقاق لفظ وطنيين — « Nationalists » من لفظ وطنية « Nationality » وآلهة « Deities » — من الوهية « Deity » .

وتدل التقاليد المتبعة على أن المعانى كانت تستعمل للصفات دون النظر الى الأشياء العالقة بها وللصفات اعتبار خاص قائم بذاته .

1 Distinction Between Sentence and Proposition

2 Concrete and abstract

تقسيم الدلالات الى مستقلة ومطلقة^(١)

يطلق التعبير أو اللفظ الواحد بمعنى واحد على اشياء كثيرة — على أن الدلالات الخاصة أو الألفاظ التي تقتصر في الدلالة أو التعبير على مدلول واحد فانما هي تستقل بالفهم من حيث الشيء الخاص به فاسم « محمد على » يطلق على أى فرد بهذا الاسم على انه يدل على شخص معين بذاته ، اذا فاه به مخاطب في محضر — جماعة معين — وقد توجد دلالات مستقلة بالفهم غير الاعلام مثل .

رئيس جمهورية فرنسا

شيخ الجامع الازهر

ويكتسب الاسم المفرد صفة أخرى بايضاح الدلالة أو بالإشارة إليه أو نفيه بصفة خاصة فالمائدة مثلاً إنما تكتسب معنى آخر إذا عيناها بقولنا هذه المائدة

وليس من يجحد ان اللفظ المفرد هو الدال على معنى مستقل بالفهم — ولا من ينكر ان النعوت تكتسب هذه الألفاظ معان أخرى نستوعبها إذا وصفنا بها ما نريد من الأسماء .

فاللفظ المطلق إنما يعين معنى خاصاً وصفة معينة .

يقول « ميل »^(٢)

اللفظ المطلق يدل على نوع الشيء — والنوع في هذا المعنى غير محصور العدد — وإنما يقع عليه الاطلاق . فاذا وقع الشيء بخاطر إنسان استقل منه بمعنى اختص به .

1 Singular and Common Terms

(٢) John Stewart Mill ستيوارت ميل — فيلسوف كبير وعالم اقتصادى شهير — ولد في لندن في العشرين من شهر مايو سنة ١٨٠٦ وتوفي في Avignon في ٩ مايو سنة ١٨٧٣ والمعروف انه تعلم تعليماً خاصاً — ذلك انه ما لبث في علم الا كان قد تعلمه في داره على والده وقد هجر الى باريس عام ١٨٢٠ فعاش هناك مع الاقتصادى الكبير T.B. Say ثم انتقل قبيل عودته الى جنوب فرنسا

عين كاتباً في شركة الهند الشرقية — في ديوان الامتحانات وأخذ في الارتقاء من وظيفة الى أرقى حتى خلف والده في وظيفته — رئيس مجلس الاختبارات — وكان ذلك سنة ١٨٥٦ وكانت نفسه نزاعة الكتابة فطفق يكتب مجلة وستمنستر رداً من الزمن الى أن صار شريكاً في المجلة ومن ثم ظهرت مصنفاته العديدة

فاذا قلنا إن رجلاً قد بلغ درجة الكمال — إنما نحن نفهم من مدلول هذا البيان ، أنه قد بلغ درجة الكمال الانساني .

الاسماء المادية^(١)

يكفي أن نبين المقصود من الدلالة الحسية عند ما نريد استعمال الالفاظ المادية .

قد يكون (الجو) لفظاً دالاً على عالم واسع — ولكنه عام شامل . — والأجواء تدل على أجزاء مختلفة من الفضاء لذلك يمكن القول أن هذا اللفظ عام مطلق .
أسماء الجموع . . ينبغي أن يتعين المعنى المقصود من هذه الالفاظ — وليس من الصواب استعمال الاسماء المادية للدلالة على النكرات سواء كانت مفردة أم جمعا وأسماء الجموع — جماع مفردات معبر عنها بلفظ واحد تعبير مطلقاً — فلفظ جندي دال على الوحدة ، على حين أن لفظ فرقة أو جيش أو قطيع ألفاظ مفردة فيها معنى الجمع .

وعلى هذا القياس يكون كل لفظ فيه معنى الجمع مثال ذلك كتاب فان فيه معنى الجمع لاحتوائه على صفحات — ومكتبة — فيها معنى الجمع لانها تحتوى على مجموع كتب

الفاظ الجمع

الالفاظ التي نستعمل في ذلك إما أن تكون خاصة أو عامة — وانما ينبغي أن يأخذ الانسان لنفسه الحيلة من التورط في الخلط بين أسماء الجموع وأسماء النوع — وبين الاطلاق والاسماء المطلقة ، وقد يصير اللفظ العام خاصاً — أما اسم الجمع فلا يجوز أن يطلق على أفراد مختلفة ، وانما هو اسم لجمع من أفراد من نوع واحد ، مثال ذلك .

محلف وجمعها محلفون « Jury, Jurymen »

كذلك اذا قلنا إن الايطاليين أمة موسيقية ، فليس يدل ذلك على أن كل ايطالى قد امتاز بشعور موسيقى لطيف ، وانما يدل ذلك اللفظ على أن الأمة على الاطلاق اللفظى ذات شعور موسيقى .

كل الأشجار تظل ظلاً واسعاً — وهو مجمل أيضاً ، وليس معنى ذلك أن كل شجرة هى من ذلك النوع (وانما الحكم بالغلبة)

استعمال الكل^(١)

١ . كل الزوايا الداخلة فى مثلث تعادل زاويتين قائمتين — فلفظ « كل » اجمالى يدل على الاطلاق .

٢ . كل زوايا المثلث أكبر من زاويتين قائمتين — « فكل » هنا معناها التقسيم .

السلبى والإيجابى^(٢)

وليس يقصد من سياق اللفظ البيان اللغوى ، وإنما اظهار العلاقة بين لفظين إثنين فاللفظ الأول إنما يكون فى صيغة الإيجاب ويعبر عنه بحرف (s) مثل موافق ويمكن تحويل مثل هذه النظرية الى نقيضها — بأضافة ليس أو غير ، ولقد أبدع أرسطو ذلك فى منطق ، وسارت الناس سيره فى لغتهم الى يومنا هذا ، (Not & No)

أما اللفظ غير المحدود فانه لا يطلق على شيء معين ، وإنما هو يدل على فضيلة من شيء ما ، قد استقلت عن هذا العالم ، مثل أبيض وغير أبيض — فكل شيء غير أبيض محصور فى هذا التعبير غير المحدود ، أما مابقى بعد ذلك ففوضى — ومن الحق علينا أن نحل هذا المصطلح من انفسنا محل الاعتبار ، لأنه قسم من الأقسام التعاميمية لأرسطو — على أنه من الخطأ أن نطبق هذه القاعدة كما مثل — ذو فضيلة ، وإطلاقهما على شيء واحد .

يقول دى مورجان^(١)

« إن هذا العالم ، عالم حدوث . مثال ذلك اللون الأبيض — فالتعبير بأبيض لا ينفي البياض إذا نحن عبرنا بذلك ، على أن لدينا دائماً عالماً محدوداً ، لا ينتهي إلا بشيئين متناقضين . — فإبيض وغير أبيض يشملان عالم الألوان . أما أبيض وأسود فهما لوان متناقضان إذ هما طرفا الألوان في هذا العالم ، واكنهما لا يشملان — فكل ما ليس أبيض أسود بحكم الضرورة — وكذا غنى وغير غنى — عارتان متناقضتان — أما غنى وفقير ، فلفظان مضادان . »

يقول « ميلون »^(٢)

« خير لنا أن نحتفظ بقاعدة معينة ، وهي أن كل شيء خاص بفصيالة ما في هذا الوجود
وواجب المنطق يقتصر على البحث عن الصنفه وتقيضها فحسب ، ولا يتساءل عما عدا ذلك . »

(١) دى مورجان « Augustus » De Morgan ولد في الهند الجنوبية في شهر يونيو سنة ١٨٠٦ ونشأ ميلاً لراق العلوم فهاجر من أجل ذلك إلى إنكلترا وغب في التعلم ودخل كامبردج ولم يبلغ الحادية والعشرين من عمره فاجتهد ونال جائزة الرياضيات وكان الرابع بين أترابه في الترتيب سنة ١٨٢٧ ونال اجازة — B.A — . ثم عين أستاذاً للرياضيات بكلية لندن عام ١٨٢٨ ولبت في ذلك حتى عام ١٨٦٦ — على أنه لم يقف بهزيمته عند حد التدريس فحسب ، بل كان يزاول أعمالاً أخرى كثيرة فكان مستشاراً لكثير من الشركات كما أن له الفضل كله في تحسين حال شركات التأمين في عهده . ومؤلفاته كثيرة .

(٢) راجع ميلون في المنطق ص ٢٣

(١) الاسماء المطلقة والنسبية

الضد أو النقيض لا يشير إلى الأشياء بذاتها . لأنه ليس من شيء قد استقل
عن هذا العالم استقلالاً كلياً ، بل لابد من علاقته بشيء آخر ، عملاً بناموس النظام
الكوني — على أنا إذا أردنا استجماع بيان للصغير من الحقائق والهوام ، فانا لا نستطيع
ذلك إلا بأن نجعل العالم كله كائناً واحداً ، بعد ذلك نتكلم عليه ، وعلى هذا الاعتبار
يكون كل شيء ذا علاقة بغيره من الأشياء الأخر — وإنما الاطلاق يكون من
خصائص العالم — والنقيض يدل على الأشياء أو الآراء المدركة بالعقل ، إذ أنا
لا نستطيع تعيين الأشياء دون تمييزها عن بعضها البعض
على أن التمييز بين الأسماء النسبية والمطلقة أقل تعييناً من ذلك — ومن الأسماء
ما يستقل بمعنى ، ويكون ذلك باضافة إلى غيره أو بالاشارة إليه .

(٢) الفرضيات

الفرض المنطقي . . مثال ذلك أن نقول — (S) هو (P) — فهذا مناف
للفروض الشرطية . والفرض الشرطي قسمان — موصولي وفصلي (S) هو (P)
إذا كان (A) هو (B) فهو (C) موصولي — إذن (A) هو إما (B) أو
(C) هذا فصلي .

ولا تأخذ الفروض معناها المقصود موصولية كانت أو فصلية إلا إذا دلت على
رواية ، وليس من خصائص الفروض الموصولية التأكيد — إن (A) هو (C)
ولكن إذا كان (A) هو (B) فهو (C) ، وهنا تكون روايتها الصلة بين أن
(A) هو (B أو C) ، وعلى ذلك تقم لنا قانونا عاما .

1 Absolute And Relative Names

2 Propositions

If A.is B.it is C. Hypothetical

A is either B. or C. Disjunctive

إذا كان الرجل حراً فهو مسئول .
وهنا لابد من صلة التأكيد بين حرية الرجل ومسئوليته ،
والفرض الوصلي أو السلبي — يؤكد أن (A) هو (B) أو (C) فإذا لم يكن
(A) هو (B) وجب أن يكون (C) .
وكل واحد من هذين الفرضين له موضوع خاص به .

تقسيم الفروض

الفروض إما سلبية أو إيجابية ، حسبما يقتضيه نص الصفة ، مثل (S) هو (P)
أو ليس (P) ، وعلى هذه الصيغة تتحول كل الفروض ، وكذلك يمكن أن
تنقسم الفروض على قدر الكمية المفروضة — وهذا إنما يتوقف على حقيقة الموضوع
المعبر عنه .
المقترحات أو الفروض لا تعبر بآدى ذى بدء عن حقيقة فردية .
هذه الوردة حمراء — وهذا الفرض ما يسميه المنطقيون الفرض الفردى .

الفروض والنوع

إنما العلم يتوئب أولاً إلى تقرير الفروض كافة ، فمنها ما هو خاص بالكمية ،
ومنها ما هو إلى غير ذلك — ومنها الفروض الخاصة والفروض العامة ، ويعبر عن
الفرض العام بلفظ كل أولاً مضافة إلى اللفظ المعبر عن الموضوع — وفي هذه الحالة
إما أن يثبت النوع أو ينفي .
أما الفروض الخاصة — فاما أن تؤكد النوع أو تنفيه — مثل بعض وهى
دلالة على فرض خاص .
كذلك فى الجدل — من سؤال وجواب فإنها من نوع الفرض الخاص ، ومن
هنا يبتدىء أساس ذلك الفرض .

خاص

بعض

عام

كل

كل أهل كريت كذابون .

يوجد كريتى ليس كذاباً

وهنا ما يدل على عدم صحة الفرض .

وفى ذلك بيان أن فى الرجال الكذاب وغير الكذاب

القسمت حسب النوع والكمية

$$\left. \begin{array}{l} P = S \text{ كل } = A \text{ إيجابى} \\ P = S \text{ ليس } = E \text{ سلبى} \end{array} \right\} \text{ عام}$$

$$\left. \begin{array}{l} P \text{ هو } S \text{ بعض } = I \text{ إيجابى} \\ P \text{ ليس } S \text{ بعض } = O \text{ سلبى} \end{array} \right\} \text{ خاص}$$

وتعتبر الفروض الاستثنائية إستثنائيات فردية معينة — وعلى ذلك

يكون الفرض الاستثنائى قسمين مستقلين — فاذا كان المستثنى خاصاً بطائفة

معينة تميزها صفات خاصة — فليس يتوفر لدينا فرضان عامان وإنما نحن نختص

بفرض واحد سلبى

وينبغى أن توضع الفروض المطلقة فى اسلوب سلبى ، مثال ذلك —

المعادن وحدها مواد

كل ما ليس مادة ليس معدن

ثم يعبر عن ذلك بالفظ (خصب) (only & alone) ، ولا ينبغى أن يظهر من

الصيغة المنطقية ، وإنما هو يساوى ل (لا ، وليس (١)) مثل ما ليس (S) هو (P)

وتدل كلمة (كل) (all) فى الانجليزية عند ما نفرض فرضاً سلبياً — تدل

على بعض مثل — ليس كل ما يبرق ذهباً — أعنى إن بعض الأشياء التى تهرق ليست ذهباً — وما كل مصقول الحديد يمانى .

المعرفة القليلة شىء ضار .

كل المعارف القليلة أشياء ضارة ،

فالنموذج يتوقف على ما إذا كان الجوهر موثقاً به أم لا — أى لا بد من وجود علاقة بين الموضوع والجوهر

والفرض الخاص ينطبق أيضاً على الحل الحسابى فى أى فرض ما مثل بعض (S) هو (P) وإعنا الفرض من هذا انكار للصيغة ، على إن المنطق لا يحكم بذلك حكماً باتاً — فاذا كان للشىء اتصال بالأمر كان محكوماً عليه بذلك الاتصال التعبير بلفظ « فى بعض الأحيان » (Sometimes) لا ينبغى أن يترك على مدلوله المنطقى أبداً — دائماً — بعض الأحيان (Nener—Always—Sometimes)

التعبيرات وأقسامها^(١)

فى

الفروض

(P) يستثنى من (S) نفياً وإثباتاً — هذا هو الرأى الشائع فى الفرض وهو ما يسمى الرأى الظنى . ومن هنا نستخرج ألفاظ الموضوع متفرعة — والمراد بتفريع ألفاظ الموضوع — الدلالة على ما إذا كانت خاصة أم عامة — فان كانت عامة فهى توزيعية مثال ذلك لفظ (كل) ، فانها تدل على توزيع فى الموضوع — توزيعاً تعبيرياً — وكذا (بعض) — وفى إسناد هذه الصفات ما يدل على الأخبار . — أما الأخبار فتعبر عام وهو نوع من أنواع الكلام ذو تميزات خاصة به مثل — الحشيش أخضر — فالخضرة هنا ملاصقة للحشيش وهى صفة له ، ونحن فنعتبر الخضرة نعماً أو جزءاً من ذلك النبات ، ثم إذا اعتبرنا المادة والصفة اسمين لذلك

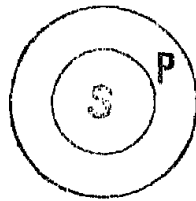
الجنس انتهينا إلى جهة أخرى من الفرض طرداً وعكساً . وهناك فروض أخرى خاصة ينطبق عليها هذا التعريف — كما يكون ذلك فيما لو رتبنا أجزاء علم النبات أو الحيوان مثلاً

ويتوقف استعمال النعوت الأصلية على تكوين الفرض — وهنا يجب أن نتساءل هل هذه الصفة موزعة أم هي لا تقبل التجزئ ؟

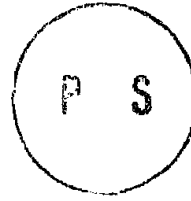
أما الفرض السلبي فموزع الصفة — وأما الإيجابي فغير موزعها — على أن تأكيد الصفة ليس من شأنه أن يدل على احتمال كل شيء من خصائصها — ففي الفرض الإيجابي مثلاً لا توزع الصفة خيفة أن تطاق على أشياء أخرى غير الشيء الذي وضعت له .

في صيغة النفي نحن مهما حاولنا تأكيد هذا النفي فإنا لا نبأخ منه ما نحن فيه راغبون إذ ليس في أي نفي كان ما يدل على النفي البات أو التقطعي — كما إنا في حال الأثبات لا نستطيع أن نثبت شيئاً إثباتاً مطلقاً .

كل (S) هو (P) — هذا فرض ذو معنيين — والأول منهما أقرب إلى العقل من الثاني لأسباب منطقية .

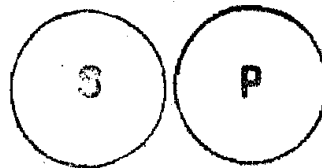


(شكل ١)



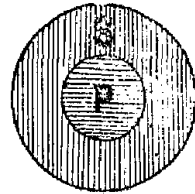
(شكل ٢)

ليس S هو P . وهذه ذات معنى واضح .

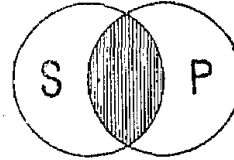


(شكل ٣ وشكل ١٠)

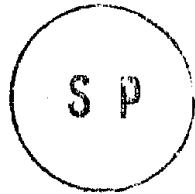
القول بأن بعض S هو P يمكن أن يكون ذا أربعة تاويلات .



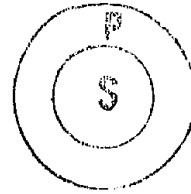
(شكل ٥)



(شكل ٤)



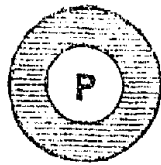
(شكل ٧)



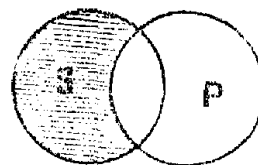
(شكل ٦)

فالسابع والسابع مشكوك فيهما .

بعض S ليس P شكل ٥



(شكل ٩)



(شكل ٨)

(١) المطارحة الدقيقت

هل هي المطارحة الحقة ؟

ما هي من ذلك في شيء ، ولذا كان من الحق علينا أن نرى بنظائر فيها بدلا من ذلك .

ففي المساجلة إنما ننتقل من حقيقة معارض فيها إلى حقيقة تصادمها — وفي المطارحة الأصلية ينبغي لنا أن نغير أسلوب الفروض — ونحن إنما نتلقى هذا الفرض وننظر في كيفية تحويره

(١) التحويل

التحويل في عرف أرسطو تغيير الموضوع وجوهره — فإذا فرضنا فرضاً ونسبناه إلى (S) فإذا نحن نعرف عن (P) ؟
(P) هو اسم الموضوع .

قواعد التحويل

ويجب أن لا تتغير صفة الفرض ، فلا ينبغي أن يبدل لفظ أو يعتوره التغيير في التحويل إذا لم يكن محوراً في الأصل ، فإذا كان اللفظان مطابقين فليس يوجد تمت داعية لذلك — مثل (S) يصير (P) و (P) يصير (S) وكذلك الحال في عدم تغيير التعبيرين كما في فرض (A) ، ففي فرض (A) الموضوع موزع بيد أنه لم يتنوع فرضه — والظاهر أننا نفقد شيئاً غير قليل من عملية التحويل — وإنما يجب أن يكون للتحويل حدود لا يتعداها ، وعلى هذه القاعدة يمنع تحويل (O) .

تحويل (C) إلى (A , B) معناه أن تصير B A إلى C — على أن C تتحوّل هنا وهي لم تكن كذلك في الأصل — وعليه يكون التحويل مستحيلاً .

أما التأكيد فاثبات فرض ما في شكل ما نفياً كان أو إثباتاً — وعلى هذا الاعتبار ليس بفرض خفسب إن C و B فصلان حقيقيان وإنما ليس (C) ولا (B) فصلين صحيحين لأنهما لم يعلكا حق الوجود المطابق (٢)

(1) Conversion

- (٢) كل موجود معرض للقضاء
ليس كل موجود معرضاً للقضاء
لو كان A والد B إذن B ابن A
هذا نعرفه بقانون التناسل

(١) المساجلة في علاقات التحوير

وهي أول ما يبحث عنه المنطق — ولقد بدأناها عند ما عرفنا العلم — على أن العرضية ليست بالمساجلة ذات المعنى الحق ، ولا ما تصل هي إليها من الحقيقة بنتيجة مرضية — وإن هي إلا شكل آخر لبعض أشياء حقة معروفة من ذى قبل .

ونحن فأنما نصل بالمساجلة إلى حقيقة طريقة لها صلة بالحقائق التي بدأناها — وليست هي تختلف عنها إختلافاً كلياً ، وإنما تضمها دائرة هذه الحقائق — على أننا قد نبتدىء من النتيجة لنصل إلى فرض نحن فيه من المترين ، ثم نجد برهاناً على وجوده في عملية المساجلة ، وليس أنفع لنا في ذلك من أن نتريب في علة بعض الحقيقة لينزع بنا ذلك إلى حيث الوصول إلى الحق .

فاذا تمهياً لنا ذلك كننا منه في ثلاثة فروض .

١ . فرض نحن في شك من أمره .

٢ . القاعدة العامة ، أو المبدأ الذي يقرر هذه الحقيقة

٣ . الفرض الذي هو حالة خاصة من القواعد العامة

وللسلوجسم (المساجلة) (Syllogism) قواعد ست أساسية . فتنفرع عن هذه القواعد الأصلية قواعد أخرى

القاعدة الأولى : وتبين جزءاً من المساجلة — وتشمل ثلاثة الفاظ أو فروض فحسب — أهمها اللفظ الوسطى ويمر عنه بحرف (M) وسمى الوسطى لأنه وسط بين (P , S) وهما الطرفان اللذان يتصلان به .

أما السلوجسم — فنظام تام للمساجلة .

والرأى عند أرسطو أن ذلك مبني على قانون عقلي جوهرى (٢) وكل ما يمكن نسبته إلى طبقة ما أو فريق ما — نفيًا أو إثباتًا يمكن نسبته إلى

(1) Doctrine of the syllogism

(2) See Mellone, dictum de omni p. 180. dictum de nullo

فرد من ذلك الفريق أو الطبقة نفياً أو إثباتاً . وما ذلك إلا شرحاً لقانون الفحص أو
النفي — فنحن إذن نسبنا شيئاً إلى آخر أو أكدناه بالنسبة لفرع من ذلك النوع

dictum de omni dicitur quibusdam et de singulis .

وللفروض المنطقية الثلاثة : طرفان ووسط ونتيجة فأما طرفا هذه القضية
فيختلفان عن كيفية الوصول إلى النتيجة
(S) هو الطرف الأصغر ، و (P) الطرف الأكبر في النتيجة ، وهو الرأى
المحقق الثابت .

كل (S) هو (P) — إذن ف (S) تشمل جزئين من (P) أو هي تساوى
(P) على أن هذا الفرض الأخير قد يكون عرضياً — وقس على ذلك (١)

أما التعبير الذى يقارن فيه بين (S) و (M) فهو التعبير الأصغر — الذى
يقارن فيه بين (P) و (M) — التعبير الأكبر — وعلى ذلك تشمل هذه النظرية
المنطقية الفروض الثلاثة — أكبر وأصغر ونتيجته

والقاعدة الثانية ضمن الأولى وتشمل ثلاثة فروض
القاعدة الثالثة — ويجب أن ينسب التعبير الوسطى إلى شيء ما والا كان
غامضاً

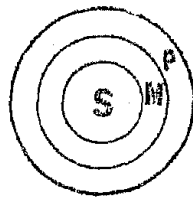
على حين أنا إذا سلمنا جدلاً بعدم اتباع هذه القاعدة كانت النتيجة أننا نقارن
(S) بجزء من (M) — و (P) بجزء آخر من (M) ، وهنا يضيع التعبير
الوسطى — راجع ميلون ص (١٦٧) تعرف من هنالك أنه يجب مقارنة (S) أو (P)
مع كل (M) والتعبير الآخر مع (M) ثم نقارن بين (S) و (P) والشئ ذاته
وإذا كان التعبير الوسطى غامضاً قارنا بين (S) و (M) بمعنى — و (P) مع (M)

(١) في القضية السالبة

S — ليست P

هنا تسمى S القضية الصغرى

وليست تكون القضية غالباً كذلك



بمعنى آخر ، وتسرى قاعدة انغموض أو الالتباس على (S) و (P) ولا بد من اتحاد معناهما ، وتحليلهما مرة على أقل تقدير .

و ينبغي أن يكون لدينا لفظ في الحول غير منسوب إلى الحول إليه من أجل ذلك يجب أن يكون التعبير المنسوب إلى النتيجة موجوداً في العملية الشاملة لها — وإغفال التعبير الوسطي ضياع للتعبيرين الوسطي والأكبر — إذا لم يكن الأكبر منهما منسوباً لشيء ما . وقد تقع حالة النظرية الشاملة للتعبير الأصغر ، على أننا نستطيع أن نستخلص من ذلك الأقل وليس لنا أن نتعدى إلى ما هو أكثر من ذلك .

القاعدة الرابعة : أما في حالة التحويل — فلا ينبغي لنا أن نترك تعبيراً ما في القضية مفصلاً هناك من غير أن نفصله هنا إذ ذاك نكون قد تبينا أننا لم نجعل حالة كانت مفصلة هناك في الأصل وهي هنا غير مفصلة — أى أن تكون في المقدمة غيرها في النتيجة

ولقد اصطالحوا على تسمية مخالفة هذه القاعدة الوسطية « تكذيب الوسط الغير المفصل »

على حين أننا نعلم أن هناك ما يطلقون عليه اسم « تكذيب الجزء الممنوع من القضية الكبرى » فمثلاً إذا وجدنا القضية الكبرى وهي غير مفصلة في المقدمة — مفصلة في النتيجة : كان من ذلك غير المفصل ينتج المفصل

ثم يعترضنا تكذيب كهذا أيضاً في القضية الصغرى — وما نلقاه في ذلك أقل مما يجب أن يكون وليس يكون بحال من الأحوال أكثر من ذلك

القاعدتان الخامسة والسادسة : هاتان القاعدتان تتعلقان بصفة الفروض — وليس يعقل أن نصل إلى نتيجة لتعدى فرضين سلبيين — فالواجب أن يكون أحد الفرضين إيجابياً والآخر سلبياً — فإذا كان أحدهما سلبياً أنتج نتيجة سلبية لا محالة

القاعدتان السابعة والثامنة — ويستطاع البرهنة عليهما من هذه القواعد

الستة

ولا يوصل ركنان أصليان Premises إلى نتيجة — فإذا كان أحدهما خاص
بشيء كانت النتيجة أخصائية (راجع ميلون)
على أن البرهان لا يقوم إلا على تحقيق البحث وصحة التعبيرات والجنوف عن
المنسطة ما أمكن ومن ذلك نصل إلى أن

I.I (١) O.I (٢) O.O (٣)

١ — ليس لها من تعبيرات مفصلة
٢ — في I لا نجد تعبيراً مفصلاً . أما في .O. فاعمل (الفعل) مفصل — وهو
يستعمل لتفصيل الوسط .

إذا كانت القضية سالبة فالنتيجة حتماً تكون سالبة — « والمقدمات السالبة تنتج
نتائج سالبة مثلاً » . ونحن بحاجة إلى تفصيل القضية الكبرى وعبثاً نحاول ذلك .
إذن القاعدة ثابتة رشيدة صحيحة .

٣ — القضيتان السالبتان — إذن لا نتيجة لهما مطلقاً .

ولا بد من نسبة التعبير الوسط في القاعدة .

القاعدة التاسعة : لا يمكن الوصول إلى نتيجة من أصل خاص وصغير متنفذ —
والمعقول أن الصغير سلبي وأما الكبير فيجب إثباته وهو خصيص بشيء ما — ومن
ذلك نصل إلى فرض (I) وحيث لا يمكن أن يكون لدينا فرضان خاصان يكون
الصغير السلبي عاماً مثل (E) ويكون المجموع (I.E.) على أن هذا الجمع يفضي
حتماً إلى نتيجة سلبية ، إذ أن أحد الركنين سلبي فحينئذ (P) يلزم أن تنسب إلى
النتيجة — ولا يمكن نسبتها إلى الركن لأنها فرض (I) وعلى ذلك لا يمكن الوصول
إلى نتيجة (١) .

(١) في العدد الثالث I.A.I

بعض M هو P.

« M هو S.

أذن بعض S هو P

الحالات التي في العدد الثالث

O — قضية لا تقبل التحويل

I.A.A. — الناس كلهم آمناء وكل لا آمناء أحرار — أذن فبعض الامناء الأحرار ناس .

تعرف طرائق « Syllogism » (قانون الحاجة المنطقية) بالحروف في شكلها النظامي أو الترتيبي — كالأصغر والأكبر والنتيجة — ومن المساجلات ما لم يوضح فيها ذلك بجلاء (١) وهو ما يسمونه Enthymeries الأهمام والمساجلة متباينة الأنواع باختلاف درجات المتناقشين وتباين مراتبهم في العلم والعقل .

(١) بعض السواس مؤلفون — مثل جلادستون . ودرائيلي الخ

(A) و (B) و (S) مؤلفون

(A) و (B) و (S) سواس .

إذن بعض السواس مؤلفون .

(٢) ينبغي للمرء أن يعتدل لأن التطرف يحدث المرض — والمعنى أن التطرف أو الخروج عن الحد يسبب المرض — إذن فيجب اجتناب المغالاة .

(٣) حيث أن لكل عضو في الجسم وظيفة فالطحال يجب أن تكون له وظيفة .
الركن الأول : كل عضو يجب أن تكون له وظيفة ما .

الركن الثاني : الطحال عضو

... لا بد أن تكون للطحال وظيفة

وهنا يظهر معنى (كل) و (بعض) — وقد لا يكون الطحال من هذا البعض على أنه عضو من الجسم في كلتا الحالتين وهذا نوع من الحاجة أو المساجلة .

ثم إذا كان (P) هو المقدمة في التعبير الأكبر — يستحيل أن يكون لدينا نفي أصغر لأن الركن السلبى ليس ينتج إلا نتيجة سلبية — وعلى ذلك ينسب (P) إلى شيء ما — وبما أن التعبير الأصغر سلبى بالقرض — فالتعبير الأكبر إيجابى ، وعلى ذلك لا يمكن نسبة (P) لشيء ما

إننا نعرف أنه لا نسبة ولا صلة لشيء ما للتعبيرين الأصغر منهما والأكبر وعلى ذلك تكون النتيجة إثباتية خاصة ، أعنى فرض (I) .

وكيف نستطيع معرفة قانون الحاجة « Syllogism » الصحيح إذا لم يكن هنالك نسبة ما إلا للتعبيرين — الوسط والأصغر ؟

فالأكبر لم ينسب إلى شيء ما ، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون النتيجة سلبية ، بل هي إيجابية .

أربعة أشكال للمحاكاة

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
<u>S — P</u>	<u>S — P</u>	<u>S — P</u>	<u>S — P</u>

لم يعن أرسطو إلا بثلاثة أوضاع أو أشكال من هذه الأربعة . وامله أغفل الوضع الرابع لعدم أهميته أو عدم نفعه . وإنما الغرض من قانون المحاكاة أن نجعل رموزاً وعلامات للدلالة على ما نبتغيه من غرض — على أنه قد نجد من هذه الأشكال الأربعة ما هو غير صحيح ولدينا تسعة عشر شكلاً صحيحاً .

صحة صيغ الأشكال الأربعة

الشكل الأول . يجب أن يكون التعبير الأصغر إيجابياً ليكون حالة خاصة خاضعة للقاعدة العامة — وعلى ذلك يجب أن يكون التعبير الأكبر مطلقاً عاماً إيجابياً كان أو سلبياً ، والأصغر يجب أن يكون إيجابياً فإذا نحن طبقنا هذه النظريات على المجموعات الثمانية الممكنة — كان لنا من ذلك أربعة نتائج صحيحة

A	A	ليس صحيحاً	في الشكل الثاني
A	I	»	»
A	I	»	الرابع
E	A	هو صحيح	»
O	A	غير صحيح	الأول
O	A	»	الثاني
O	A	»	الرابع

راجع ص ٢٠٨ نمرة ٣٠ من ميلون .

ولا يكون الركن الأصغر سلبياً في الشكلين الأول والثالث ، أما في الشكل الثاني فيجب أن يكون الركن الأ كبر عما لكي يوزع (P) وكذلك الشكل الرابع — عدد (٢٧) ص ٢٠٧ ميلون

فرض ركن أ كبر O.

إذن يكون الأصغر A.

و O. A. O. ينتج O.

.. فالصيغة من ذلك O. A. O.

وهذا ليس صحيحاً في الشكلين الأول والثاني ، إذ أنه يجب أن يكون الركن الأ كبر من كليهما عما .

وليس يكون ذلك في الشكل الرابع — إذن فالصيغة O. A. O. في الشكل الثالث

والشكل الأول أهم الأشكال فهو وحده ثابت ثبوتاً إيجابياً مطلقاً .

فاذا أردنا بيان حقيقة نسبتها إلى القانون فاننا نستخدم الشكل الأول . ويسرى مفعول المادة على هذا الشكل وهي آلة أهمية ذلك في نظر أرسطو (١)

أما الشكل الثاني فيبرهن على نتائج سلبية فحسب — وقد سمي الشكل الثاني فهو يستفتح بطرح أو نفي فروض عديدة .

أما الشكل الثالث فيبرهن على نتائج خاصة فحسب — والنتيجة هنا خاصة بالمعنى المنطقي الأصلى لذلك التعبير — ذلك هو الوضع الذي نستخدمه عادة لنبدل على مستثنيات القاعدة .

قانون المحاججة^(١)

(١) AAI — يبرهن الشكل الأول على نتائج مطلقة الدلالة .

(٢) AII, AII — يبرهن الشكل الثاني على نتائج سلبية .

(٣) $\left. \begin{array}{c} EAE \\ O \end{array} \right\} EA$ يدل الشكل الثالث على نتيجة خاصة

(٤) EIO, EIO — الشكل الرابع ، وفيه إمكان الفرض حسب مصطلحات التعبير مثل :

P M

كل الرجال مسؤولون

M S

كل المسؤولين أحرار .

S — P

... بعض الأحرار رجال .

ونادر ما يستعمل هذا الشكل ، راجع « كينس » « Keynes »
ما كان من الأنبياء يوناني .

بعض اليونان أهل لكل شرف .

بعض الذين هم أهل لكل شرف ليسوا رسلا (أو أنبياء)

يقول هملتون : إن لهذا الشكل اعتباراً شيعانياً وليس من الأهمية بمكان

أسباب عدم صحته :

إننا نفرأ في الركن الفرض مادياً أو وصفياً ، ونحن في استنتاجاتنا النتائج نستعيد

النظر إلى الفرض — ومن ذلك نصل إلى نتيجة غير منتظرة .

التحول^(١)

التحول معناه تبين الأسباب في الأشكال .

الثاني أو الثالث أو الرابع من نوع الأشكال الأولى .

وكان أرسطو يرى أن الشكل الأول أهم هذه الأشكال ، وكانت لديه قرينة خاصة على ذلك فطبق « Dictum de omni » وسمى الشكلين الثاني والثالث غير نامين .

ويدل التحول على بعض التمرينات — على أنا نتمكن في المنطق المحدث أن نستخدم العقل عند التعبير ، وعلى ذلك يكون الفرض ممكنا .

ف I تدل على أننا يجب أن نحول النتيجة التي وصلنا إليها . ومثل ذلك الشكل الثالث مثل E A O في الشكل الثالث .
تقدم البرهان بواسطة الشكل الأول .

M P

M S

S — P

صحيحة عن الشكل الأول .

M P

S M

S — P

الشكل الرابع

$$\begin{array}{cc} P & M \\ M & S \\ \hline S & - P \end{array}$$

هنا يجب تحويل كلا الركنين للشكل الأول

$$\begin{array}{cc} M & P \\ S & M \\ \hline S & - P \end{array}$$

$$\begin{array}{cc} P & M \\ M & S \\ \hline S & - P \end{array}$$

الشكل الثالث

$$\begin{array}{cc} M & S \\ P & M \\ \hline P & - S \end{array}$$

$$\begin{array}{cc} M & P \\ M & S \\ \hline S & - P \end{array}$$

ولقد تحول هنا الركنان الأكبر والأصغر في الشكل الأول وحدث مثل هذا التحول في أوضاع النتيجة ، وليست هذه النتيجة كل المطلوب ، وعلى ذلك يجب التحويل فحسب .

ويستثنى من التحويل A O O من الشكل الثاني و O A O من الشكل الثالث

باروكو وبوكاردو « Baroco & Bocardo »

هذا لا يمكن تحويله إلى الشكل الأول ، ولا يمكن الحصول على نتيجة A من فرض O — وتدل P هنا على أن النتيجة المشكوك فيها قد بينها البرهان بفضل قانون المحاجة « Syllogism »

والمفروض أن (S) ذو علاقة بالدحض ونحن نظن أن النتيجة ليست صحيحة —

فنحن نضم العكس إلى ركن أساسى من « Syllogism »

ثم نستنتج من هذين الفرضين نتيجة واحدة وهذه النتيجة المحدثة إنما تنافي الركن الآخر وهو ما يسمى *reductis ad absurdum* لأننا نفرض أن الأركان صحيحة راجع ميلون (التحوير بالوساطة) ص ١٩٦

إذا كانت التحويرات السلبية ممكنة فنحن نحور الشكل الثاني A.O.O

كل P هو M

بعض S ليس M

بعض S ليس P

فتمبير الوسط يجب أن لا يكون M — وإذا كانت M في الركن الأكبر محل

$P - (P.M)$ فلا تكون النتيجة M كل وإما $P E$ بالتحويل.

وهكذا تصير M بالتحويل $S I$ لا M

بعض S ليس P

مثال ذلك: ليس كل الفلاسفة خياليين لأن أفلاطون كان فيلسوفا والظاهر أن هذا من الشكل الثالث إذ أن النتيجة المذكورة أولا . بعض الفلاسفة ليسوا غير خياليين

١ . كان أفلاطون فيلسوفا .

٢ . بعض الفلاسفة ليسوا غير خياليين .

٣ . لم يكن أفلاطون غير خيالي .

كان سقراط حكيما

الحكماء فحسب هم السعداء

... كان سقراط سعيداً

صحيح أو غير صحيح

الحكماء فحسب هم السعداء . كل من ليس حكيما ليس سعيداً .

لم يكن سقراط لم يكن حكيما

٢ . نفى أركان ... لا نتيجة

ليس كل ما يبرق ذهباً

الصفحة يبرق

وعلى ذلك فهو غير ذهب
ومعنى ذلك أن بعض الأشياء البراقة ليست ذهباً والصفيرح يبرق وهذا غير
صحيح — بل هو وسط غير موزع

الكثير من الرجال المتعلمين لا يحسنون كتابة الانجليزية — حتى رجال الجامعات
فالنتيجة فرض O

بعض الرجال المتعلمين لا يجيدون كتابة الانجليزية — فهنا
الرجال المتعلمون — التعبير الأصغر .

بعض رجال الجامعات لا يحسنون كتابة الانجليزية .
كل رجال الجامعات متعلمون .

إذن فبعض الرجال المتعلمين لا يحسنون كتابة الانجليزية .

وينبغي أن يرتبط أوضاع قانون الحاجة « Syllogism » بعضها ببعض بحيث
تكون نتيجة الواحد ركناً للآخر ليكون لدينا سلسلة براهين. وأول « Syllogism »
سمى « Prosylogism » والثاني يسمى « Episylogism »

إن قانون الجدل وما يلحق به من البرهنة التي تقوم لخدمة إحدى المقدمات أو
كلها تسمى « Epicheirema » — والبرهنة التي من هذا النوع يجب تمييزها وفصلها
عن مقدمتها .

Syllogism المضاف إلى ركن أو ركنين يسمى « Episylogism » ويجب
أن تفصل البراهين التي من هذا النوع عن الركن الأول .

وقد لا نعني عادة بالبراهين على أننا لا ننتظر بالاستنتاج أن نقف على حقيقة
موحدة النتائج فنحن إنما نفضل الاستنتاج حتى النهاية ، وتسمى هذه الطريقة

Sorites

إذا كانت

B	هي	A	
C	هي	B	و
D	هي	C	و
D	هي	A	اذن . . .

وإنما النتيجة هنا تتضمن التعبيرين الأول والأخير، وهذا الأسلوب من البرهان يشمل عدداً وافراً من « البرهان الجدلي » على قدر عدد الأركان خلا واحداً والركن الأول هو الأصغر الظاهر أما الأركان التي تليه فكبيرة متوالية كما يأتي

D	هو	C				C	هو	B
C	هو	A				B	هو	A
D	هو	A		اذن		C	هو	A

هذه طريقة أرسطو . « Sorites » التي تقدم البرهان عليها .

أما طريقة جوسانيان « Goclenian Sorites » فعلى العكس من ذلك ، يوجد مثل هذا التحليل غالباً في الشكل الأول

وقانون ال Sorites محور من الشكل الأول (١)

ولا يصح أن يكون الشكل الأول خاصاً إذ أن الأشكال الأخرى كبرى ولا يكون منها سلبياً إلا الشكل الأخير

إن القواعد Sorites التي تطبق على هذا النوع من البرهان حديثة العهد ، وكان يستخدمها أنبا عرسطو للدلالة على نوع خاص من الحاجة — ومعناها فريق من Calvus من الرومان مع فريق من السفسطيين

قانون الجدلي الظني

Hypothetical Syllogism هذا أهم نوع في البرهان

Disjunctive Syglllogism قانون الجدلي الخاص

الطرفان « The Dilemma » راجع ميلون ص ٢١٣

فقى القانون الظني يسبق بلفظ إذا و بلفظ أحياناً أو إذن أو حينئذ

إذا وجد A وجد B

مثل إذا وجدت حياة وجد رجاء

شكل آخر

إذا كان A هو B

C هو D

اذن

هذامثل . إذا تعب الجسم أضر ذلك بالقوى العقلية

إذا كان A ليس B

إذن C ليس D

هذا مثل . إذا لم يكن الطقس معتدلاً فلن يبدأ حملتنا

ولا علاقة للنفي بالترتيب

إن عدم الحدوث في السابق سبب عدم الحدوث في اللاحق

إذا وجد A ف B غير حاصل أو ناشئ لللاحق

إذا وجد A ف B غير موجود

مثلاً إذا بدأ التضعضع فلا أمل في نجاة الضلع

إذا كان A هو B ف C ليس كذلك

إذا صحت رواية السجين — فإنه لم يرتكب الجريمة

إذا لم يكن A هو B إذن يكون C هو D

إذا لم يقدّم الدليل على البراءة — فإن إثبات الجريمة راجح

والفرض الظني مؤكد دائماً ، ولا بد من رابطة بين الصلة والموصول — على

أن هذا الفرض مطلق أى فيه معنى الثبوت العام ؟

وكان القدماء من المنطقيين يسمون القضية التي تقوم إلى أساس الحدس —

الجدل الظني

ذلك أن نقول مثلاً إذا حدث A حدث B

إذا كان A هو B ف C هو D .

إذن نقول : إذا كان A هو B ف E هو F .

إذا كان C هو D ف E هو F .

وليس هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن القانون الجدلي .

يتكون هذا الفرض من قانون الحاجة مع فرض أصلي ونفي فرعي ونتيجة

أساسية .

١ . إذا وجد A وجد B فرض كبير — صيغة إثبات .

ولكن A حقيقة صغير

إذن B حقيقة نتيجة

٢ . إذا وجد A وجد B صيغة النفي

ولكن B ليست حقيقة

إذن A ليست حقيقة (١)

وتتربك من هذين المثلين — الصيغتان الصحيحتان ، ففي (عدد ١) نبدأ
إثبات A وننتهي إلى إثبات B (٢)

إذا كان هو مسلماً فهو يعتقد بوحداية الله . وهذا يعتقد بوحداية الله ، هذا
لا يقتضى أنه مسلم لأن هناك آخرين غير المسلمين يعتقدون بوحداية الله

عملية الانكار السابقة في « Hypothetical Syllogism » تعادل عملية التحليل
الكبرى . مثال ذلك — إذا وجد غشاشون في الجماعة فلا ينبغي أن تقامر .

لا يوجد غشاشون في الجماعة .

إذن فينبغي أن تقامر .

فاذا قلنا إن القرض الايجابي للنتيجة معادل للوسط غير الموزع — فرضنا أن
ذلك التحليل يمكن تحويله إلى شكل بات

مثال ذلك إذا وجد A وجد B .

كل حالات A — حالات B .

غير حالات A — غير حالات B .

وقلما تجد فرقاً في معنى هذه المساجلة حسب بيانها في الأشكال .

قواعد — ثبوت المقدمة أو إنكار النتيجة .

وهي — إنكار المقدمة أو ثبوت النتيجة .

(١) راجع ميلون ص ٢١٤

Modus tollens Modus ponens

(٢) راجع ميلون

على أننا إذا ميزنا بين الأنواع المختلفة للفرض الواحد — فلا نستطيع أن نبالغ غایتنا من هذا التمييز كما نالها منه ميلون لايجاد علاقة بين أمرين مدركين — وعلاقة بين حكيمين . —

بين فرضين تستعمل فيهما (لما) بابل (لو) — حيث (لو) لا تعتبر في شك وحيث تعبر (لو) (il) عن ريبة .

وإذن يمكننا عمل التمييز . ففي الحالة الأولى ليس من شك مقصود بيد أن العلاقة ظاهرة بين الحالة والنتيجة وهو ما يتعلق بحالات عامة . وثبت الشك البين في الحالة الثانية وهو ما يتعلق بحالات خاصة .

(١) القضايا المختصّة

A هو إما B أو C

هل التمييز شامل أم غير شامل ؟

هل يستحيل أن يكون A هو B و C هو D ؟

هل يمكن أن يكون واحداً أم كلياً ؟

والرأى الشائع أن التمييز لا يكون شاملاً — على أنه يعتبر — شاملاً لأغراض أو تعبيرات علمية — حيث يتاح للرجل العلمي (العالم) أن يغفل شيئاً ما ويتربص على هذه الحال وهو موجه عنايته لشيء آخر . على أن إحدى الغايتين تغض من شأن الأخرى . ونحن فأنما نعتبر فرض الصلة في الشكل العلمي إعتباراً كلياً

A هو B أو C

مطابقة صحيحة

X هو Y أو Z

ولكن ليس Y — إذن فهو Z

X هو Y أو Z

ولممكنه ليس Z

إذن يجب أن يكون Y

ولدينا من ذلك صيغة واحدة تتوقف على إنكار تفسير واحد، فنحن بادراك صيغة وفي إثباتها إنكار أخرى .
وليس لنا أن نرجح بين إذا كانت الفروض شاملة أم غير شاملة إلا بمراعاة القاعدة .

وفي الغاية مجموع هذين الشكلين — الصلة وغير الصلة — وهي تشمل غرضاً أساسياً مع أكثر من صلة ونتيجة و بعدئذ يبحث في الفرع الموصولى — أما النتيجة فوصلية في الغاية المركبة ، مثال ذلك . إذا كان

A هو الحالة تبعثها Q

وإذا كانت B هي الحالة تبعثها Q

ولكن A أو B هي الحالة .

إذن تكون Q الحالة

وعندنا في الأصل حالتان تعقبهما النتيجة متى توافرت الشروط ، وفي ذلك شيء

من التعقيد .

إذا كانت A الواقع تبعثها Q

إذا كانت B الواقع تبعثها R

ولكن A أو B هي الحالة إذن Q أو R يلزم أن تعقبها

إذا كانت A هي النتيجة أعقب ذلك Q و R .

ولكن Q و R ليستا النتيجة

إذن A ليست النتيجة

وتكون النتيجة بمجموعها — النفي

التعاقب^(١)

ويدل هذا اللفظ على معان مختلفة

- ١ . قيل إنها تدل على عدة صفات تميز نوعا ما .
- ٢ . وقد تشمل كل الصفات المعروفة المتعلقة بنوع ما — فإذا لم يتعين النوع ، فكيف بنا أن نعين الصفات الخاصة بذلك النوع ؟
- ٣ . وقد تدل على جميع الصفات التي تتعلق بنوع ما ، مجهولا كان أم معلوما — و Connotation معنى عقلى يستعمل للدلالة على مجموعة تصورية منظمة — والرأى الثانى ليس ببعيد عن معرفة الانسان الصحيحة ، بيد أنه لا يكون المعنى الصحيح — إذ يجب أن يكون النوع أولا ، وهذا النوع إنما هو محصور فى ذلك المعنى كما فى التعريف الأول لميلون ، وأما سبب المعنى الثانى ، فلأننا نفكر فى الأنواع كما أوجدتها الطبيعة .
- إن أسماء الأنواع لا تقوم إلا على متشابهات فى الطبيعة ، ولو أن فكرة النوع هى التى تكون ذلك .
- وتنتهى بعض المتشابهات إلى العقل إذ توجد متشابهات بينها وبين الأشياء .
- وليس ذلك يدل على الإدراك التام أو حصول الاسم المطلق ، وإنما ذلك يكون عند ترتيب الصور المتشابهة ، وتكوين مدرقاتها فحصل الاسم المطلق أو العام يدل على الشيء وهذا الإدراك إنما يدل على بعض الظواهر الهامة التى تكون أهم مظاهر النوع الجوهرى ، وقد تكون على عكس ذلك .
- وقد يغفل مظهر أو أكثر على أن يحل محله مظهر آخر . بيد أن المعنى يجب أن يعتبر حقيقة ثابتة لا تتغير بذلك التغير .
- فنى بعض الأحايين تتوافر لدينا صيغة تدل على الوظائف الجوهرية وعلى ذلك

فهذا النوع بدع — خلقه العقل الانسانى . أما الصفات الجوهرية التى تؤلف هذا المعنى فن الأهمية بكان عظيم .
وعلى أى شىء تتوقف الأهمية ؟

إن الصفات الجوهرية — هى الصفات التى منها تشتق صفات أخرى مثل علم الهندسة الأولى . فالصفات الجوهرية المثلث هى أنه يجب أن يحتوى على ثلاثة أضلاع — ومن ذلك تشتق صفات المثلث الأخرى فإذا اشتقت المختصات من المعنى الثانى فانها تشمل كل الخصائص الدالة على المثلث .

الصفات أو الميزات عند المنطقيين خصائص جوهرية لا بد منها فى تعريف الشىء عند وصفه والصفات الأساسية هى الصفات التى تنشأ عنها صفات أخرى كنتائج لها وليست كذلك فى الهندسة على أنها لا يمكننا التوسع فى هذه القاعدة بقدر ما نستطيع ذلك فى العلم الطبيعى مثلاً وقد نقف على فصائل أشياء تظهر لنا متتابعة بعضها لبعض ، وليس يتوقف وجود بعضها على وجود الآخر وإنما يعمل العلم على البرهنة فى إسناد بعض هذه الصفات إلى البعض الآخر — وكل لفظ أو تعبير عام — إنما يتفرد بخصائص وميزات ، على أن الخصائص هذه — هى المعنى الأساسى ، والتعبير المطلق يدل على صفات عدة وأفراد متعددة تملك هذه الصفات ، والميزات هى المعنى الثانوى إذ أنها تتوقف على المعنى الأصلى وهى غامضة غير محدودة ويذهب « مويل » إلى أن هذا المعنى غامض حيث يقول :

« إذا أطلق التعبير فأنما ينطق بالأفراد من غير محاجة ، أما الصفات فأنما تحوز ذلك بالوساطة ، فهو بذلك التعبير قد نفى عنها المعنى الأدبى الجازى نقراً باتاً ، وكانت الصفات تدل فى أول أمرها على الميزات والخصائص — إنما سميت خصائص لأنها تخصص الأشياء على حين أنها تدل على أعيان معينة تملك هذه الصفات » — ويذهب « ميلون » إلى استغلاق هذا أيضاً ، وعنده أن اسم النوع يدل على الصفات ويميز الأعيان

تطبيقات . مستعملة صواباً .

صفات . إذا استعملت دلت على معنى أساسى ، وقد تدل على ما يعبر عنه بالوساطة فإذا قيل إن التعبير المطابق يدل على خصائص — دل ذلك على غموض

بين الصفات والميزات إذ أن الصفات تدل على المعنى الأساسى . ولقد يقع الاضطراب فى الخصائص أيضاً . وتدل الصفات الآن على الخصائص . وفى النعت التطبيق ، فن ذلك يكون النعت ذو معنى ثانوى بالمعنى الصحيح ، ويشمل معنى اللفظ أو التعبير المطلق معناه الأساسى وغير الأساسى ، فهو صفة ، وميزته ، وله معان امتيازية — وعلى ذلك فليس صواباً القول بأن النعت هو المعنى التام الاسم ، وإنما هو جزء من معنى اللفظ ، والنتيجة . أن اسم العلم له معنى وأنه لا يمكن استعمال اسم أو علامة من غير معنى ، على أن معنى اسم العلم فى ميزاته — فاسم العلم معناه كيت وكيت ، أى هذا الفرد وشخصية الفرد — هى الغاية الكلية لاسم العلم ، ومن الخطأ التفرقة بين المعنى والعين .

فالعين لا يمكن تمييزها بالتحديد ، ومهما توافرت الصفات فلسنا نستطيع عمل اسم العلم على هذه الشاكلة — على أن تحديد الصفات ليس بى غاية الفصل بين فرد وآخر ، وإنما يجب تعيين هذا الفرد بفصله عن المجموع — واسم العلم هو الإشارة إليه .

فوظيفة اسم العلم إذن ، هى المعنى ، وليس يمكن أن يكون الاسم نعت بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ .

ولقد أصاب (ميل) فى تحديد المعنى العام على أنه تخطيط وأخطأ حيث قال فى التعبير عن اسم العلم . إن اسم العلم بيان غير واضح .

لكل فرد صفات خاصة — وهى إنما تميزه عن غيره من الأفراد وتدل على شخصين — وترتبط هذه الصفات باسم العلم — على حين أنها تنتهى إلى العقل بوساطة الاسم . ويمكن تعيينها تعييناً عاماً بأنها مشمولة فى معنى الكلمة — غير مشمولة فى النعت ، إذ أنها لا تؤثر فى تحديد معنى الشخص (١)

حكم تحليلي . لا يدل الحكم التحليلي على حقيقة طريقة فى خاصية الشيء وإنما هو يعمل على تحليل هذا الشيء — أى مادة الفرض الأساسى ، وهذا التحليل يعرف عند أهل المنطق بالعمل الشفوى أو الايضاحي ، وإنما تظهر الحاجة إليه من

الاستعمال عند الارتباك في معنى الألفاظ أو حين ما يعمل أستاذ على تعيين معنى الألفاظ وتحديددها .

أما الفرض الصحيح فيدل على معرفة محدثة ثالثة — على أن هذه الفكر إنما تتوقف على المعنى التقليدي للنعمة أو نحو ذلك — فإذا دل النعت على كل الصفات الخاصة بشيء ما كانت الأحكام تحليلية .

Predicables . — يرجع تاريخها إلى عهد أرسطو ، وتدل على علاقة الرابط — الفاعل بالفعل أو المبتدا بالخبر — وعلام تكون هذه العلاقة بين بعضها البعض ، أما التعريف فيدل على تحديد النعت — فالمبتدا والخبر مرتبطان بعضهما ببعض ، ويبين الخبر معنى المبتدى — أما هذه فأحكام تحليلية

« Proprium » . — ولدينا نوع آخر من الحكم حيث يكون الخبر نافعا للمبتدى ساقطا من التعريف — وهو ما يسمى بالملكية أحيانا ، أى الملكية العامة لكل النوع — وقد يستغنى عن بعض الصفات المذكورة في التعريف فيكون من ذلك المساواة في الوصف وهو حكم تحليلي وفيه بيان للتعريف .

ويدل التعريف على جميع نعوت الفاظ الموضوع وينقسم إلى أجزاء أساسية وغير أساسية نسبناه إلى نوع خاص يقربه من أفهامنا ثم نجهد في تبيان خصائصه التي تميزه عن غيره من أشباهه في ذلك النوع وإعنا وظيفة طريقة التحليل تتناول إظهار الميزات والفروق في ذلك

« Genus » جزء من الأمتداد من « In Accidens » تشير إلى صفة خارجة من التعبير ولكنها تخص النوع الذي تحدده . وغالب التأكيدات التي نحن نتحدث تأكيدها عرضية محضنة ، والتعبير لفظ يشير إلى الأشياء الدال عليها ، فهو لذلك يخص الأشياء وإن كان بعيداً عنها .

فإذا نحن أفردنا القول على القسمة تصورنا بذلك قسمة نوع واحد إلى أنواع صغرى أو طوائف تكون النوع — مثل ذلك قسمة النعوت إلى أنواعها المختلفة ، والأنواع إلى أفراد — فالمميز هنا إنما يقصد به نوع أعلا من النوع الذي يليه والأنواع الأدنى دون نوع أعلا منه بلا مرء

التحديد أو التعريف^(١)

الفرق الأول بين التعريف والوصف . . . وما التعريف إلا تعيين الصفات الجوهرية لنعوت اللفظ . وعلى ذلك ليس يجوز التعريف إلا للفظ المطلق — على أنا إذا لم تعلم التعريف التام لنوع ما فقد نستدل عليه بوصفه فنذكر عدة صفات من ميزاته ، وليست الصفات الجوهرية لنوعه ، ولكنها مع ذلك تمكننا من تفهم المعنى المراد فنستبينه وندل عليه غيرنا

القواعد الأساسية للتعريف

يدل التعريف على الصفات الأصلية للأشياء التي يدل عليها اللفظ شاملا نعوته ولا ينبغي أن يتجدي إلى أكثر من ذلك ثم يجب أن يحول هذا اللفظ المحدود حسبما تقتضيه الحال

ويدل التعريف على تحليل نعوت الشيء — وقد يدل على صفة واحدة ليس من شأنها التحليل — هنالك يستحيل التعريف وإنما يستطيع ضرب الأمثال إذ لا يمكن تعريف الأشياء المعينة — وإنما نعين تعريف الفرد لأن خصائصه متعددة .

التعاريف اللفظية والحقيقية

وإنما التعريف اللفظي أو النظري هو تعريف يسمى بحسب ،

أما التعريف الحقيقي فأنما يعرف شيئاً ويبحث عن حقيقة وجوهره .

يبدأ أن كل التعاريف النظرية (اللفظية) منها والحقيقي ، إنما صيغت لتدل على ما وضعت له من الأشياء — والرأى عند أرسطو ، أن يبدأ التعريف اللفظي وينتهي بالتعريف الحقيقي للأشياء — والتعريف الصحيح إن هو إلا إيراد السبب أو إيضاح الشيء كما هو الحال في تحليل العلوم .

ويصير الفرض العلمى قانوناً إذا كان حقيقة جوهرية .

على أن التعريف اللفظي والحقيقي كما نقرأه في محدث المصنفات ، ليس هو من الأهمية بمكان فعلى — فالبحت في ذلك إنما يبدأ من اللفظ وينتهي إلى حيث يبلغ بيان الشيء الحقيقي — وهنالك نوع آخر من التعريف ذو أهمية عظيمة ومنه التعاريف الرياضية ، إذ تدل على الأشياء ، فنحن نعرف المثلث مثلاً وهذا التعريف ينتهي بنا إلى الأشياء المثلثة — وفي هذا المعنى يكون التعريف إلزامياً وبطبيعة الحال نظرياً أولاً أوجده العقل ، ثم تكون التعريف فأخذ من ذلك هذا الشكل .

وعبنا نحاول البحث في الطبيعة على ما يتلاءم مع موضوع هذا التعريف .

الحقائق التي تبرهن الأشكال الهندسية على صحتها تكون صحيحة بالنسبة إلى أى شكل نرسمه ، وعلى قدر ما يكون الشيء متناسباً للتعريف

على أنا لا نورد التعريف عند ما نحدد أو نعرف شيئاً طبيعياً وإنما لكل شيء استقلال ذاتي ، ويجب على ذلك — أن نضع تعريفاً ثابت حقيقة ثم ينبغي لنا أن نعى كثيراً بذلك حتى لا نتورط فيما يعبت بالحقيقة

وإنما نحن نصادف هذا التعريف في آخر تحليلنا الحقائق ، ولا يكون التعريف صالحاً مفيداً إلا في هذا المعنى الأخير — وهو يتقدم بتقديم المعرفة — فالتعريف

يعبر عن حالة المعرفة في وقت ما — ولا تكون مناقشاتنا في أمر التعريف جدلية
 فحسب . وإنما ينبغي أن نستطرد البحث عن حقيقة الحال (١)
 وفي التعريف السامى يمكننا أن نحقق الألفاظ تحقيقاً يقتادنا إلى حيث نتعرف
 السبيل الموصلة إلى الحقائق ومصدقات ذلك أو البرهنة عليه ما يقع في (القرارات
 البرلمانية)

القسم المنطقي^(٢)

وليس يجوز أن تكون الأنواع الدنيا شاملة بعضها البعض بل يجب أن يكون
 مجموعها مساوياً للأصل الأعلى وأن تكون الأطراف شاملة وافية
 ولا يمكن إيجاد القاعدة النسبية إلا إذا تسنى إيجاد المادة الموضوعية .
 Dichotomy — هو القسمة إلى اثنين متناقضين وفي هذه الحال يتوقف الأمر
 على النوع الذى نبتدئه — فنحن نضع التعريف هنا عن طريق الصفات الإيجابية
 المعرفة — وهذه القسمة تسعدنا على الخلاص من هذا التخرج
 ولا بد في وضع القاعدة الأساسية للقسمة أن تتوفر لدينا قاعدة جوهرية أو مبدأ
 حقيقي وإلا أحرزنا أقساماً غير متسقة .
 ولدينا تفصيلات مختلفة لأغراض مختلفة ، ومن ذلك نحن نخرج أنه يجب أن
 لا نغير هذه القاعدة في التقسيم .

أما التقسيم العلمى فترتب حسب تطبيقه على النوع . أما التقسيم المنطقي ففيه نوع
 من ذلك — نحن الآن بادئون تعريفه ، أما القسمة العلمية فغايتها تكوين وتقسيم
 الأنواع على طريقة مثلى ، ولا بد أن تتمكن من وضع أكبر عدد للتأكدات العامة
 عن نوع ما ، وإذ ذاك نلتي نوعاً طبيعياً مقابلاً لنوع غير طبيعى .
 أما النوع الطبيعى فيتكون من تعريف بعض الصفات التى هى فهرست لصفات

(١) من أراد زيادة الايضاح فليقرأ Sidgwick

(٢) راجع ميلون ص ١٤٥

كثيرة أخرى ، ويؤلف النوع بأقل عدد ممكن من الصفات على أنه يجب أن يكون ذلك بحيث يمكن إضافة صفات كثيرة أخرى إليها ، أما التأكيدات العامة فروايات قوامها التعريف

والصفات الأساسية التي قد تشمل التعريف ليس من السهل إدراكها بالبحث المجرد .

أجمع علماء النبات على مصطلح لغرض تعريف نوع ما ، وإنما يكون ذلك بنسبة الأجزاء الظاهرة التي يمكن فحصها — وهذه الصفات مشتقة من التنويع الطبيعي .

نفي المسائل الرئيسية^(١)

ونعني بالمسائل الرئيسية ، الأشياء التي نشير إليها — ويرجع تاريخ هذا اللفظ إلى عهد أرسطو ، وهو خاص بأنواع الوجود (الموجودات) التي يمكن التمكن بها عند الحكم ، وهناك علاقة بين الخبر وموضوع الشيء الجاري البحث فيه .

أصول المادة — وليس يقصد هنا باللفظ الرؤوس ما هو ظاهر من مدلوله فنحن إنما نبتدئ من الموضوع الذي هو شيء فرضي أو نوع من الأشياء ويشمل هذا وجوداً مادياً ، والعين هي المادة الأولى أو الأساسية .
ويستدل على الجوهر بالأساس (٢)

أصل الفروض والأحكام

ولفهم الفروض في الأصل طرائق ثلاث .

الرأي الاجباري : يعتبر الموضوع شيئاً حقيقياً أو نوعاً من الأشياء — والخبر إنما يدل على تأكيدات حقيقية لهذا النوع ، ويشمل الحكم المادة والصفات وقد يكون سلبياً أو إيجابياً ، خاصاً أو عاماً ، وعلى ذلك يكون هذا التقسيم ذا أربعة وجوه ، ومن ذلك ننتهي إلى الرأي النوعي .

٢ . يعتبر المبتدى في هذا الرأي النوعي ، نوعاً واحداً ، كما يعتبر الخبر نوعاً آخر

— فإذا تقرر هذا الرأي وجب أن نتأكد من حدوث خمس نتائج (١)

وفي هذه الحال تكون كلمة « بعض » مساوية لـ « ليس كل » ، أما موضوع الأشكال للرأي النوعي فلا يسلأ مع الخبر ، والرأي النوعي الذي أقره « ميل » فيشمل صفات النوع كما تقررها خواص الصفات .

ولقد أسهب في تفسير الغرض من ميزات الصفات حيث قال — إن النوع لا يشمل عدداً محدوداً من الأفراد ، وإنما هو يشمل من الأشخاص من تقع عليهم تلك الصفات وخصائصها .

فإذا اختص شيء ما بصفات (S) ، فلا بد أن يشملها أيضاً صفات (P) —

والنظرية التعمينية إنما تدل على أن الغرض يشمل صفات عدة .

فرض	A	S	دائماً تصحبها	P
»	E	S	لا تصحبها	P
»	I	S	بعض الأحيان تصحبها	P
»	O	S	لا يكون في بعض الأحيان	P

لاظهار العلاقة بين الصفات أو إسناد حقيقة على أخرى يثبت هذا القانون ،

وهو ما يرمى إليه العلم بقوانينه وأصوله ، ويشار إليها بعبارة « دائماً ، وأحياناً ، وأبداً » — على أن « هملتون » أقر بذلك رأيين اثنين .

١ . كل فرض يمكن قراءته طرداً وعكساً ، مثل ذلك — أن الغناء صفة من الصفات التي تكون الحس في الانسان ، ولا ينطبق هذا إلا على الحكم التحليلي فالغناء لا يتعلق بتعريف الانسان ، ولا يمكن أن يقال إنه مشمول ضمن النعوت الانسانية — وإنما هي تتمشى مع صفات الانسان وليست جزءاً من ميزاته الخاصة ، وينطبق هذا التعريف على فروض A جدلية كانت أم تحليلية . وعلى ذلك يكون هذا الرأي مناقضاً لمذهب « ميل » في ذلك .

٢ . وتسمى النظرية الثانية لهملتون نظرية كميات الصفة (تقدير الصفة) (١) . وفي كل فرض إشارة للكمية ملحقة بلفظ الفعل (الخبر) ، وليس للخبر ما يلحقه كذلك أما الشكل المذكور في ص ١١٢ ميلون فقد استدل عليه بفضل اتصال رأيين للفرض : ويسفر الرأي الخبري عن أربعة أنواع . أما باضافة نظرية المساواة إليه فتضاعف الأنواع

نظرية قانون الجدل^(٢)

يقول ميل : بتحقيق هذه الرواية (٣) ولكنه أراد أن يفرضها فرضاً فوضع لذلك نظرية يعوزها الامتحان والتجربة ، على أنها تسقط عند ذلك (٤) .

(١) Theory of the Quantification of the Predicate

(٢) Theory of the Syllogism

(٣) Is the Syllogism a petite principii ?

(٤) راجع ميل الجزء الاول ص ٢٢٦ وص ٢ من الجزء الثالث

العمل المنطقي لقانون الجدل^(١)

وما الحقيقة الكلية إلا جماع حقائق خاصة ، ذلك هو الرأى الذى يميل إليه « ميل »

وليس يريد بذلك الرأى الفرض العام فى ماهية حقيقة الفرض الخاص بحال من الأحوال ، وإنما هو يدل على مستثنيات فيسهل تحويلها إلى الفرض العام ، على حين أن ذلك اختياري محض ، وقد لا نحتاج فى النظرية من خاص إلى خاص فحسب ، بل نحن نعمل به غالباً .

ما كان قانون الجدل شكلاً مكوناً نصل إليه بالحجة — وإنما قد ترشدنا الحجة إليه أحياناً ، فإذا تربينا فى صحتـه ، بحثنا فى أمره بحثاً يقضى بنا إلى الحقيقة ، ثم نصل إلى الإشارة الحقيقية عند ما ننتهي إلى التعميمات ونكون الركن الأساسى . ويشمل الركن الأساسى تعليل الركن الفرعى — ذلك أنه يقرر ما إذا كانت الحالة الحاضرة مما يسوغ للإشارات فى الركن الأصيل أن تخوض فى بحثها وتحليلها أم لا !

الاشتراك يقنن القوانين — على حين أن المحاكم تقرر ما إذا كانت القضية يشملها هذا النوع أم لا — أى اختصاص القوانين . ولقد نسمى عملية تأسيس فرض عام (إقتباساً) (Induction)

وعملية شرح الفرض الخاص تأويلاً (Deduction) . وكل عملية تشير إلى قضية ملحوظة تحوى مقتبساً وتأويلاً — أو تأتلف على الأقل من تلك الصيغة ، ويجب تشكيلها كذلك عند تحديدتها بالعملية الدقيقة

نظرية قانون المحاجمة

ولا بد للنتيجة من ركنين . على أن غالب المطارحة أو المساجلة يقوم على ركنين هامين — ينبغي أن يتوافرا لدينا — فإذا توافرت المواد المشكلة للمساجلة كانت العلمية صحيحة — أما باقى العمل فإنه صورى فحسب . وعلى ذلك فالنتيجة لا تقرر حقيقة طريفة إذ أن التأويل هو السبب الذى بها هى موجودة فى الأركان . وإنما تختص جزءاً من الحقائق المذكورة — فإذا نظرنا إلى المشتملات أمكن لنا القول بأن النتيجة لا تزيد شيئاً على ما فى الأركان . وإذا أنعمنا النظر قليلاً انتهينا إلى النتيجة . على أن القضية تختلف عند السحب عن المعارف الخاصة بها — ومتى كانت العلاقات بين الأركان بسيطة جداً امتحننا النتائج حالا ، فنكون بحاجة للبحث عن النتيجة . أما إذا كانت المادة معقدة بحيث يتعسر فهمها — فالأركان إنما تكون منقطعة بعضها عن بعض فى أدماغنا ، ويفتضى جمعها عملية أخرى . وقد ينبثق عن حقيقة جديدة فى الموضوع . وجماع هذه الأركان يفضى بنا إلى نتيجة فإذا تساءلنا (لماذا يكون الركن الفرعى ضرورياً ؟) تبين لنا خطأ petitii principii . والجواب على ذلك ينتهي بنا إلى حقيقة طبيعة الركن الأساسى الذى قرره « ميل » تقريراً نحن منه فى غموض فإذا كان تعبير كل الرجال يدل على نوع أحصيناه فرداً بعد فرد ، وجب أن نكون قد أحصينا سقراط ضمناً ، على أن وضعه بهذه الطريقة كاف لتقرير الفرض

وحقيقة كل فرض عام أنه لا يشير إلى عدد معين للأفراد وإنما هو يشير إلى عدد غير معين .

(الحرارة تمدد الأجسام المادية) وهذا لا يدل على أنه فى حالات كثيرة ذلك ملحوظ ،

تمدد الحرارة الاجسام المادية وهى حقيقة عامة صحيحة . أما عدد الحالات الملحوظة فى ذلك فليس ضرورياً .

فإذا تسنى لنا أن نضرب مثلاً بحالة واحدة ، فإنما يكون ذلك لتقرير
فرض عام .

الحقيقة المطلقة لا تكون جماع حقائق خاصة ، إذ لو هي كانت كذلك ، لما دلت
إلا على الحالات الخاصة التي اشتملتها ، حيث أننا في هذه الحالة نعمل على تكرار
الحالات هذه ، وما كانت مثل هذه الخصائص لتكون الركن الحقيقي وتبرهن على
النتيجة وإنما هي تبين العلاقة الصحيحة بين الصفات المقررة — التي تثبت الحقيقة
بعد بيانها ، ومن هذه الحالات أو الأقضية الفردية — نقبس القوانين ، وواجب
المنطق أن يبرهن لنا على إحقاق الحق في تقرير هذه القوانين

وتبرهن القوانين أولاً على وجود رابطة بين القوانين والحقائق . فنحن نقبس
الأمثال وبذلك نتمكن من تقرير العلاقة ، أو نستدل على أن ذلك الفرض غير
منتج ، وإنه لا توجد علاقة مرتبطة بما يؤدي إلى الفرض المفصود .

فإذا إنهيينا من البحث هذا إلى إيجاد علاقة بين حالتين صار الفرض قانوناً
مقرراً ثابتاً مستقلاً عن الأمثال الخاصة ، التي إستدل عليها بوساطتها ، ولا يدل
الركن الأساسي على نتيجة إلا إذا كان عاماً مطلقاً — فإذا كانت الخصائص
تشمل معيناً عاماً فقد تنتهي بنا المناقشة من خاص إلى خاص والواقع أننا نفعل ذلك
دون أن ندرك الفرض العام ، وسواء أقررنا ذلك لفظياً أم — لم نقره فإن هناك السبب
الوحيد الذي يوصلنا إلى النتيجة

يقول « ميل » مقرراً هذه الحقيقة جلياً

« بصير العام واضحاً جلياً بتقرير جماع خصائص — ذلك أن نذكر من
الأمثال ما يدل على الخائص لأننا نتحقق ذلك في الحالات الخاصة ، وإنما يأتي
العلم بفضل معرفة العام » — والظاهر أن رواية « ميل » أوجه من غيرها في ذلك ،
حيث تصف الطريقة التي تتبعها في المساجلة بيد أنها لا تدل على كنهها في الحالة
الخاصة التي تعتبر سلباً ندرج فيه للوصول إلى النتيجة ، على أن (ميل) يخلط بين
هذه الروايات منطقاً بينا ، والإنسان مجبول بفطرته على أن يستحب تعميم تجاربه
من أجل ذلك نذكر ما وصل إليه بحثنا ، وما ينتهي إليه ؟

إنه ينتهي إلى وجود المشابهة ، بين حالتين أئنتين لهما صلة تربط بينهما بعضاً ، وكل أعمال المساجلة إنما تجرى على هذه الوتيرة
الرأى عند « جفون » فى المبادئ العلمية إنه ليس يمكن للوصول من طريق حالات خاصة إلى حيث تقرر حالات أو أقضية محدثة — فحالة ذلك هباء ، والواجب أن ننتهي إلى شىء عام أو متشابه فى الحالات الخاصة (١)

تقسيم الفروض

- ١ . الفروض التى تتعلق بالأشياء الموجودة .
 - ٢ . الفروض الخاصة بالحالات الفردية (الموحدة) — هذه الوردة حمراء
 - ٣ . الفروض الخاصة بالحالات الاجمالية — رائحة هذه الوردة شذية
- وتدل هذه الاحكام العامة على حقائق ملحوظة . وهى تنتهى إلى العالم الكلى .
Deduction . التأويل : عملية تطبيق المبادئ Induction . والتفسير عملية الوصول الى المبادئ
- الركن الأساسى فى قانون الجدل مقرر ثابت — فالشكل الأول يقرر مبدأ أى يعرف — فاذا كان الشىء A فهو B .
- التفسير — الطريقة التى تصل بها بفانون إلى المبادئ . وليست المبادئ كلها ظاهرة فنحن لا ندرك الحقيقة بمجرد البحث — فكيف نصل إلى إثبات القوانين العلمية المقررة ؟ وإنما يتسنى ذلك عن طريق المنطق
- والشئ الذى ترشدنا إليه الطبيعة — جماع حقائق ووقائع حاصلة — وهذه الوقائع والحوادث تنتهى إلينا ومنها مبدأً بحثنا على ما قرره أرسطو — وتفتطف القوانين من هذا المجموع . وقد تكون أولية (مبدئية) فى الطبيعة بيد أنها ليست أولية بالنسبة إلينا . ولفظ قانون هنا معناه قاعدة للجمع بين الحقائق المختلفة . وهو ما حذا بجفون أن يقارن بين التأويل والاقتباس

فأفاض في البحث في المسائل الفرضية — مثل فرض عدد معلوم للوصول إلى حقائقه .

(١) الاقتباس

نحن نلاحظ الحتمات ، والخطوة الأولى في ذلك تكوين نظرية تنشأ عن الملاحظة المبدئية . والخطوة الثانية ، البحث في هذه النظرية بالمقارنة أى بتحليلها — فإذا أنسنا تعقيداً في الأولى أمكن لنا تقسيمها وقد ننتهي من ذلك إلى تعرف تأثير هذه النظرية ثم نحن نقارن هذه النتيجة بحقيقة الحال الواقعة ، كما في قانون الامتداد

الركن الفرعى في قانون الجدل يمر في المنطق في جميع أفراد كل نوع — وعلى ذلك تكون النتيجة العامة ممكنة إذا لم يكن قد حدث مستثنى في الركن الفرعى ، أما Inbuctive Syllogism فيدلنا على كل ماله علاقة بالركن الأساسى ونحن نعنى بالتفسير الناقص — التفسير الذى فيه نذكر جميع قرائن الحالات

والقد كانت الطريقة العددية لأرسطو في القرون الوسطى تتناول الحالات التى كان يستحيل حصر جميع قرائنها ، ثم انتهى القوم إلى تقرير نتيجة عامة بذكر عدد من القرائن — وهى من نتائج الفكر الحديث وما دام لنا الميل للتعليم — فأنما نفرض أنه مادام الشئ قد حصل مرة فإنه سيحصل مرة ثانية — ثم نفعل الظروف الخاصة فى الحالة الخاصة التى نكون بصدددها ، ولا يكفى لتقرير قانون عام ذكر عدد معين من الأمثال — وإنما يتوقف تقرير القانون على نوع الأمثال لا على كميتها ، ويمكن تعريف التفسير بأنه إشارة مشروعة للقوانين العامة فى الحالات الفرضية .

أجل إنا نستقرئ الحوادث الفردية ولكن العلم لا يتوخى إلا العام المطلق ، وقد نجد فى الحالات الفردية ملاحظة ذلك أيضاً

(ولا بد من إتمام النظر لبيان العلاقة الضرورية بين الحقائق قبل تقرير القانون)

ولسنا نستطيع أن نبرهن على صحة القانون بعملية التفصيل الآتية الذكر .
ولقد قيل أيضاً إن التأويل ، هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول — وهو رأى معارض فيه ، لأنه يفرض نظرية خاصة للمطارحة — وهناك فارق بين المنطق التأويلي — والمنطق التعليلي ، ذلك أنا في المنطق التأويلي « المؤول » ننتقل من المعلوم إلى المجهول من غير إشارة ما — ونحن لا نستطيع — الإشارة حتى نجد حقائق أو أفضية محدثة — ومعنى ذلك أننا ننتقل من حالات ملحوظة إلى حالات غير ملحوظة .

وما قوانين الطبيعة إلا العلاقة المقررة بين الحوادث الطبيعية ، ومن الحق علينا أن ننشئ من كل حادثة فنربطها إلى سبب — ذلك هو قانون السببية العام ، وهالك تعريفه :

« كل حادثة أو حقيقة في الطبيعة لها سبب تأكيدي » ، ونحن نتكهن فنعرف هذا التكهن بأنه نتيجة العلم وهو المتغلغل في معتقدنا « المتمدين منا والمتبرر » — كالزج بين ما هو فوق الطبيعة وما هو من خصائصها . وإذا كان السبب يحدث تأثيراً أحياناً ، ويحدث تأثيراً آخر في ظروف أخرى فأننا نرجع إلى الفرضين في تلك الحالة — ولتقرير حقيقة ، أو حادثة معينة نذكر سبباً ما من أسباب ذلك الأمر .

إن القانونين — قانون السببية العام ، وقانون الوحدة الطبيعية ، يجب اعتبارهما قانوناً واحداً — إذ أن الثاني منهما مدرك في الأول .

وحدة الطبيعة^(١)

مبدأ حكم القانون المطلق : إن الاعتقاد بوحدة الطبيعة ينكر حدوث المعجزات .

ثم ماذا نعني بالسبب في قانون السببية العام ؟ جرت مناقشة في الفلسفة الحديثة خاصة بضرورة العلاقة السببية والقوة التي يضمنها السبب في إظهار التأثير إلى حيز الوجود. ولقد قرر (هيوم) « Hume » وغيره . إنه ليس يمكن التكهن بما عساه قد يقع قبل الاختبار — فالقوة الملحوظة في السبب والتي تحدث التأثير لا يمكن إبرازها ، ولقد دحض (ميل) هذا الرأي وقال إن السبب هو السابقة التي لامندوحة منها في التأثير (٢)

الادراك الانساني عند (هيوم) :

لقد بحث هيوم عن ضرورة العلاقة — أو السبب الذي يحدث التأثير ، ونحن لا يمكننا التوفيق بين السبب والمسبب — إلا بالبحث والتنقيب ، ولا يسعنا تعرف هذه العلاقة قبل عمل التجربة — راجع هيوم . حيث يقول :

« إن النظر في مالا نستطيع التداخل فيه أصعب الأشياء عند الانسان »

وقد لا يصل العقل إلى المسبب (أو التأثير) لتقرير السبب حيث يكون أحدهما برهانا ودليلا على وجود الآخر ، وقد نميل إلى موافقة (هيوم) في أن التجارب ضرورية . وأنت لا يمكننا إثبات علاقة بين السبب والمسبب

وليس هذا من الأهمية بمكان في المقررات العلمية . ويجب الفرض أن ذلك قد قضى على العلاقة بين السبب والمسبب

إن سبب العارض هو السابقة لوجوده — على أن ميل قد ذهب إلى إنتقاد

1) Uniformity of Nature

(٢) ميلون الفصل السادس ص ٢٧٠

هذا التعريف إذ اعتقد أنه من اللبس والغموض بحيث يذهب بكثير من الجوهر المقصود في العلم — وعلى ذلك فهو إنما يعادل السابقة التي يجب أن تسبق التأثير (المسبب) إذ لم يكن بد من أن يعقب ذلك التأثير.

وميل — إنما يستعمل عبارة عدم التغيير — ذلك أننا وجدنا مقدمة مقررمة لم تتغير في الماضي — وعلى هذا النسق نصل إلى الفكرة التي نقصد إليها ، وإلى ما يسبق العارض — وقد يوجد لدينا عارض سابق لحادث آخر — وهو مع ذلك لا يكون سبباً له كالليل والنهار (١)

وصيغة تعريف (ميل) الثاني كما يأتي :

إن المقدمة وإن كانت ثابتة لا ينتابها التغيير فالواجب ألا تكون مشروطة محتمة »

فالمقدمة غير المفروضة ، هي بلا مرأى السبب وذلك ما يعنى بغير المشروط وما يجب أن يكون حاضراً إذا كان لا بد من حدوث الحدث وما لا يمكن أن يحدث الحدث بدونه .

يقول (مياو) :

إن هذا النوع الوجوبي الذي يمكننا تقريره في هذا الشأن . وميل قد تفرد وحده في اختصار هذا التعبير الذي يستعمل لتعريف السبب والمسبب — المقدمة والنتيجة . وتختلف العلاقة الموقفة عن السبب الأساسى

« Post hoc non ergo propter hoc »

إننا لا ندرك للسبب معنى ما لم نعلم أن حادثة ما هي شرط لوقوع حادثة أخرى .

والرأى عند « هيوم » أن العلم إنما يقرر أن إحدى الحادثتين دليل على الأخرى . فالحادثتان تعتبران دليلاً على وجود بعضهما البعض . وليست تعتبر المقدمات والنتائج كافية حتى في حال عدم تغييرها . فقد تدل على تعقيد في الموضوع

ويقول أيضا : إنه إذا بحث عن سبب العارض فلا يمكن الإشارة إلى حادث معين بأنه السبب . وإنما السبب معناه جماع حقائق يتكون منها .
والمعلوم المقرر في جل المصنفات — أن الأمور التي تؤلف السبب هي الشروط لتعريف السبب نفيًا وسلبًا معاً (١)

على حين أنا نذكر شرطاً هاما واحدا نصل به إلى الغاية التي نرمى إليها . وقد يكون هذا الحادث الخاص آخر حقيقة توصلنا إلى المسبب أو الأثر .
والسبب إنما يقوم على جماع الشروط ، فإذا استعملنا الشرط بمعناه ، تساوى الشرط والسبب وصارت ميزات العين أجزاء من الشرط .

إن المناقشات الفرعية تنشأ عن هذه الاعتبارات العامة كما ورد في كتاب « ميلون » عن استمرار السبب والتأثير ، ولكن « ميلون » يصنع حجتَه بالصيغة الرياضية . فالسبب شيء يسبق التأثير (المسبب) وليس ، يجوز إسقاط الصفة الوقفية من العلاقة السببية وإنما يفصل السبب من المسبب (تأثير) بالطريقة الرياضية التي يبرزها لنا العقل مما يقع من الحوادث — مثل ذلك القول بأن الشمس سبب الخسرة في الأرض — وهنا يظهر أن السبب والمسبب (تأثير) منفصلان زمنا ، وليس يصح ذلك إلا بقدر ضرورة الحرارة بالنسبة للأرض التي تنبت الخسرة . والعملية سائرة مستمرة على ما يقتضيه ناموس الطبيعة .

إن السبب العلمي والفلسفي ، هو المقدمة الرئيسية للتأثير (المسبب) والسبب والمسبب عملية خاصة — على أنا نبحت في شأن المقدمة الأصلية النتيجة الأساسية بأنهما السبب والمسبب معاً (٢)

ثم هل يجب اعتبار السبب دائماً مقدمة ، وهلا يمكن أن يكون معه التأثير (المسبب) في وقت واحد ؟ ؟

إن مبدأ أهل العصور الوسطى يؤكد هذا الرأي الأخير — فالشمس موجودة بوجود تأثيرها معاً ، وليست هي سابقة للتأثير ، بيد أن الشمس ليست تعتبر شيئاً

(١) ميلون ص ٢٧٢

(٢) ميلون ص ٢٨٠

ماديا وإنماهى شىء يحدث تأثيرا ظاهرا فى الأرض وعلى ذلك يرتبط السبب والتأثير (المسبب) بعضهم إلى بعض ، بحيث لا يتخللها فاصل .

ولقد تحدى «ميل» البحث فى الأسباب الاجمالية أيضا . ذلك — أنه قد يحدث تأثير بسبب ما تارة وبغير ذلك المسبب تارة أخرى ، وهو مبدأ لا يجحد . تتولد الحرارة بطرق متباينة .

للوفاة أسباب متعددة .

هنا يستعمل السبب على الوجه الاجمالى .

فاذا أنعمنا النظر فى تعريف ميل الثالث — أى جماع الشرائط ، ووجب أن يكون مرادنا فى ذلك — أن جميع الحوادث توجد فى وقت واحد ولأجل ذلك يجب أن ننظر إلى جميع خواص الكون ، وعلى ذلك فالجموع يدل على الكل . أى كل الحوادث التى توجد معا قبل حدوث العارض ، فاذا سرنا على هذا المنوال أصبح التعريف فاقدا .

نحن نعلم أن الحادث شرط لحالة الوجود — على أن هذا غير نافع وإنما نحن نتطلب الحوادث الهامة التى تمكننا من الوصول إلى الحادث الذى نبحث عنه ، فنحن بحاجة إلى التدرج من مجموع الشرائط التى يتوقف عليها الحال وعلى ذلك يتضح أن من الحقائق مالا يزال فى شىء من العموض .

إن لمجموع الأسباب أهمية فى الأغراض العملية ، فاذا لم يتيسر معرفتها أمكن إحداث التأثير بطرائق كثيرة ، وكذا الغاية التى نسعى إليها من التأثير لنصل إلى الغاية المقصودة من ذلك — والتأثير الواحد قد يكون له أثر واحد فاذا وصلنا إلى السبب الحقيقى — وجدنا أن السبب ينتقل بنا إلى التأثير ، مثل ذلك سبل الحوادث فنحن ننظر إلى مجموع الحوادث سواء — أتكلمنا على السبب أو (المسبب) التأثير وننظر فى المقدمات إذا نظرنا فى التأثير إلى السبب وفى النتيجة إذا انتقلنا من السبب إلى المسبب (التأثير) .

باب الاجتهاد وقانوننا^(١)

نستطيع بهذا القانون أن نعبر كمية السبب والمسبب، وليس صحيحاً القول إن السبب والمسبب غير متحددين معاً . إنهما متساويان في السمية فحسب ، أما الماهية العلمية فتثبت قوانين السببية — أى مقدمات النوانج ، أو توقف حادث على آخر وقد نجد في أشكال أو مقدمات الطبيعة مالا يمكن البرهنة فيه على توقف حقيقتين أحدهما على الأخرى . والرأى عند ميل أن . الأسباب والمسببات موجودة معاً . ولقد ضرب لذلك مثلاً على وجود مسببات في أنواع تتوافر فيها صفات معينة (٢)

إننا نبغى إستكشاف علاقة بين الحادث والعارض ونتوخى في ذلك ، الحال التى منها ينبغى أن نبدأ ذلك والواجب أن ننظر فى الحقائق التى لدينا — وإن هى إلا أركان النظرية . ثم نتطرق من ذلك إلى الملاحظة والتجربة ومن هناك نهتدى إلى حيث النتيجة . على أن هاتين العمليتين مختلفتان . وما التجربة فى الواقع إلا ملاحظة قامت على شرائط خاصة ، وإذن نحن ميزنا بين الملاحظة والتجربة ، إتهينا من ذلك التمييز إلى أن الملاحظة خالية (نظرية) أما التجربة فعملية حسية ذلك أن الملاحظة ليست من شأنها البحث فى فاعلية الشئ ، وإنما هى تراقب سيرها — تاركة للطبيعة سيرها ونظمها . ونحن فنجرى التجربة عند ملاحظة العوارض بشرائط ترتبها — نحن أنفسنا . ثم نتأمل العوارض لنتمكن من لحظها لأول وهلة . فالتجربة ملاحظة عملية ، أما الملاحظة فاختيارية محضة — ومن العلوم مالا يمكن إثباتها إلا بالملاحظة ومنها ما يكون المدار فيها على التجارب المحضة

فإذا نحن بحثنا فى علم الاجتماع مثلاً ، إضطربنا إلى أن نتحدى الاستعانة بالتجربة إلى حد معين — وينبغى أن يكون ذلك بالاعناية التامة ومن ذلك تقصر جهودنا على الملاحظة ونحن إنما نستنتج المعرفة من السبب إذا توافرت لدينا التجارب . فتقيم بادىء ذى بدىء نظريتنا على أن كيت وكيت وكيت سيحدث

تأثيراً (مسبباً) — ثم تنتقل إلى المؤثر الذي نظن أنه سيحدث التأثير — ثم نلاحظ ما إذا كان العارض يحدث — فإذا حدث وثقنا من وجود العلاقة بين السبب والمسبب (التأثير) فيما نحن فاعلون والصعوبة في الملاحظة نوعان .

- ١ . قد يكون الانسان على شيء قليل من الموضوع الذي هو باحث فيه
- ٢ . وقد يكون من موضوع السببية في البحث بحيث يذهب بالكثير من الحقائق — وقد يكون رأيه في الحدوث مرتبطاً بنظرية الخاصة بأسباب الفعل

فينشأ عن هذين الخطأين إعتباران للملاحظة — هما
عدم الملاحظة — ونقض الملاحظة — كما سماها « ميل »
أما عدم الملاحظة فتظهر في أمرين اثنين

- أ — في عدم ملاحظة الأمثلة التي لا تنطبق على النظرية
 - ب — في عدم ملاحظة الظروف والحالات
- أما عدم الملاحظة فأمر ذو علاقة بالنظريات ينشأ عنه
((Post hoc ergo propter hoc))

ونحن إنما نعمت عقولنا في ملاحظة حدوث العوارض في الحالات المختلفة وإنما كانت التجارب مقررّة للوصول إلى هذه النتيجة ، وينبغي أن نحص هذه الحالات التي هي جوهرية بالفعل ولا هي ضرورية بالذات — فبتمحيصها على هذه الحال ، إلى العوارض الناشئة هي عنها نأمن التورط في الخطأ .

وعبارة السببي لفظ مصطلح عليه ، فقد وضع « ميل » شرائط ندرج بها إلى هذه الغاية ، وسماها طرائق التفسير أو السبل التجريبية — ولقد ذكر خمسة من هذه الطرق — ثم بوبها باين اثنين ، هما الأول والثاني من تلك الأقسام وهما هي :

- ١ . طريقة الاتفاق .
- ٢ . طريقة الاختلاف .
- ٣ . الطريقة المشتركة بين الاتفاق والاختلاف .
- ٤ . طريقة المغايرة .
- ٥ . « طريقة النظر في الفواضل »

ولقد عني ميل بتحليل هذه الطرائق الخمس إلى الطريقتين الأولتين ، أى طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف — ثم برهن اشتقاق الطرق الثلاث الأخرى في هاتين الطريقتين .

قارن ظروفًا مختلفة حادثة فيها العارض (S) ، إنه يحدث في ظروف مختلفة ، ثم قارن هذه حتى تتبين من ذلك ، إذا كان فيها مقدمات مشتركة وإذا وجدت هذه المقدمات علمت أنها سبب (R) ، هذا هو أسلوب طريقة الاتفاق ، أما طريقة الاختلاف فأسلوبها كالآتي :

اذكر مثلاً يحدث فيه (R) — واذكر مثلاً آخر يضارع هذا الأخير في كل حالته إلا أن (R) يختلف فيها حدوثاً ، فإذا وفقنا إلى أن (K) توجد في الأول ولا توجد في الثاني — أو إذا تضح لنا إنه بأضافة (K) للواحد الذى يحتاجها يحدث (R) إنتهينا إلى أن (K) سبب (R) — هذه طريقة الاختلاف — وهاتان الطريقتان هما الأصليتان في ذلك ، أما طريقة الاتفاق الفرضى التى أوردها ميلون ، والاختلاف الفرضى فليس فيهما معنى التعميم والأطلاق على أن أكثر المنطقيين يشايعون « ميل » في ذلك الرأى .

وللطريقة الأولى رمز يعين مدلولها

يقول ميل : « إن الطريقة هذه ، ليس فيها أكثر من البرهنة على إمكان العلاقة الحقيقية .

علي أن طريقة الاختلاف مدعاة للرضى ، وأقرب إلى الفهم ، وأحق بالعناية — إذ هى تمكننا من التجربة ، وتدانا على الحقيقة — بحيث ينبغى مع ذلك أن نحتاط لأنفسنا لئلا نرتطم بما يعبت بالحقيقة — وإنما تدل طريقة الاختلاف الفرضى على حالتين فحسب ، حالة حدوث العارض — وحالة عدم حدوث العارض .

فاذا وجدنا مقدمة مذكورة في المثل الإيجابي غير مذكورة في المثل السلبي — وبقيت الظروف الأخرى على ما هى عليه ، تحققتنا أن المقدمة هى السبب في العارض .

وإذا قارنا بين هاتين الطريقتين — وجدناهما قد وضعنا للاقتباس . فنحن إنما

تقتبس ما هو غامض—وتقول طريقة الاتفاق إن كل ما يمكن إقتباسه ليس بذى صلة سببية في العارض . فبناء على منطق طريقة الاختلاف يكون كل ما يمكن إقتباسه ذا علاقة سببية بالعارض

(١) التناقض

إننا نطبق قاعدة الاختلاف—وقد نستعمل هذه القاعدة بعد قاعدة الاختلاف إقرار النتيجة التي يطمئن إليها العقل ، وسبب فصل هذه الطريقة—عدم إمكان ربطها بالعارض في بعض الحالات حيث توجد أسباب ومسببات ، وهو ما ينطبق على الحالات التي لا يمكن أن تتولاها التجربة لعدم وجود العامل العرضي فيما نلاحظه

هنالك علاقة سببية بين القمر والمد . وهذه الطريقة نافعة في المباحث العلمية قاطبة وفي بعض العلوم على جهة التخصيص .
ففي علم طبقات الأرض—وفي علم الاجتماع مثلا—تكون النتائج المبينة على الأحصاء مثلا طريقة الاختلاف

الطريقة المشتركة بين الاتفاق والاختلاف

ولقد أطلق فولر Fowler هذا الاسم على هذا القانون وتبعه في ذلك ميلون وهو طريقة الاتفاق المضاعفة ، وترتيبها بعد طريقة الاختلاف وإنما تفضل الثانية الأولى بأنها طريقة التجربة ، ونحن نعزز طريقة الاتفاق ، بتطبيقها على حوادث متعددة سلبية .

فإذا فحصنا (P) ووجدنا أنها في ظروف مختلفة مصحوبة ب (A) نحكم حينئذ أن (P) دائماً مصحوبة ب (A)

ولقد نميل — إلى الظن بأن الطريقة المشتركة بين الاختلاف والاتفاق هي الطريقة المثلى ، وليست هذه كل الصيغة — وإنما الأليق بها أن تسمى — الطريقة المضاعفة للاتفاق ، وما هذه الطريقة إلا طريقة تقريبية لطريقة الاختلاف — حيثما لا تقوى على أن تتصور هذه الطريقة — ذلك أن نطبق طريقة الاتفاق مكررة مرتين .

١ . الجملة ظروف حيث يوجد العارض دائماً .

٢ . الجملة ظروف حيث لا يوجد العارض بتاتا ، مثال ذلك البحث في الحوادث السلبية

وهذه طريقة إضافية جمعها ميلون في الطبعة الثانية من مصنفه ، أما ما يراد بالبحث المحدث فهناك نصه :

لا تحتاج طريقة الاختلاف إلى ملازمة وهي خير طريقة ، إذ فيها السبب والبرهان ، على أن الفاعل قد أحدث التأثير (المسبب) ، ولستنا نفهم — ما إذا كان الفاعل هو السبب الوحيد الذي يمكن أن يحدث التأثير (المسبب) أم لا ، ولكننا نعرف أنه سبب واحد بالنظر الفاسفي ثم ننتقل إلى البحث في الحالات السلبية حيث لا يحدث العارض .

بعد كل ذلك لا يبقى عندنا من طرائق « ميل » ، ما ينبغي البحث فيه ، إلا

طريقة واحدة هي طريقة « Resi lues » (قانون الفواضل) — وهي من أهم الطرق إذ تبين لنا اعتبارات محدثة (١) — ذلك أنها طريقة ذات مكانة علمية هامة .

يقول ميلون

« إذا أسقطنا من عارض ما — كل الأجزاء التي يمكن نسبتها إلى أسباب معلومة ، كان الباقي أثر المقدمات التي أغفلناها — أو الأثر الذي يدل على كونه — كمية مجهولة »

$$\left. \begin{array}{l} \text{أسباب معروفة في العملية} \\ \text{مسببة عن A} \\ \text{مسببة عن B و C} \end{array} \right\}$$

وليس هنا من سبب يعزى ل (R) — الذي هو عارض فامض كل الغموض أما السبب (X) فيجب إيجاده في العملية ، وأما العارض الفامض فلا بد من إيضاحه ، وقد بدىء تجريب هذه الطريقة في استكشاف « عطارد » — وهي طريقة نافعة في المستكشافات العلمية .

وقد نتساءل في ماهية العلاقة بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق . إن طريقة التباير هي تطبيق لطريقة الاختلاف . وطريقة الفواضل هي تحويل الطريقة الاختلاف ، وهذه الطريقة مثالان كما في طريقة الاختلاف . يحدث العارض في إحداها ولا يحدث في الآخر — وليس الأمثال العملية من قيمة — حيال هذه الطريقة ، فالمثل الأول عملي والآخر — فرضي مستنتج . ولقد طبقنا شرائط المسألة في جميع اعتبارات الطرق . أما طريقة إيراد الأسباب المختلفة والمسببات بحروف مختلفة — فتحدونا إلى الظن بأن ملاحظتها تفصل بينها وبين هذه الطرق — حيث أن كل عارض على وجه التقريب ، يتوقف على العامل المشترك فعامل P لا يتوقف على A فحسب ، وإنما قد تكون نتيجة العمل المشترك بين B و C (٢)

(١) ميلون ص ٣١٤ و ٣١٥

(٢) ميلون ص ٢١٦

نماذج التأثيرات المختلفة

نحن لا نجد في الطبيعة — الأسباب والمسببات — منقطع بعضها عن بعض — فكل قوانين السببية ، يعبر عنها بأنها قوانين الميل — وكل سبب يحدث تأثيراً (مسبباً) وقد يوجد له سبب آخر يجعل هذا التأثير على الحياد بحيث لا يكون ظاهراً . على أن السبب الأول قد فعل مفعوله .

A	ولنفرض أن تأثير أ يكون
$\frac{A}{2}$	ونفرض » » ب » »
B	» » ج » »
$\frac{B}{3}$	» » د » »
$-\frac{B}{2}$	» » هـ » »

$$\frac{A}{2} + \frac{B}{6} = \text{فيكون مجموع التأثير ا ب ج د هـ}$$

وهنا تتوفر لدينا خمسة أسباب للعمل ولكن لا يوجد لذلك إلا نتيجتان في الظاهر — وفي هذه الحالة — نعود إلى المبادئ فنقرر الأسباب الفعالة ومن ذلك لا نستنتج ماذا تكون هذه الأسباب — وننظر في ما إذا كان هذا الاستنتاج منطبقاً على نظام القضية أم غير منطبق .

ولدينا الحالة الأولى للملاحظة — وهي أول نظرة في الحقائق التي تنبئ عن بعض الأسباب الفعالة . وقد تنبئ بقوانين وجدت هي من فعلها .

فالحالة الأولى تكوين مبدأ قد يتعلق بالأسباب العاملة أو القوانين التي تفعل هي بمقتضاها . وبصير المبدأ أكبر في المظهر لما يقرر القانون وما تجري عليه

الحالة الثانية أو الوسطى في التأويل : فنحن نستنتج ماذا تكون النتائج إذا كانت الأسباب — والقانون كما هو عند عقلنا متصور .

الحالة الثالثة أو الأخيرة . وأهم الحالات حالة التغير — وهي مقارنة النتيجة
المقتبسة بحالة الأشياء الحقيقية على ما هي عليه للنظر في النتيجة من ذلك

واليك قوانين كبلر (Kepler)

- (١) بيضة الكوكب عامل تمسه نور الشمس في جهة
- (٢) وحيث أن الكوكب نصف بيضة لذلك يكون قطره قاطعا لمسافات متعادلة في أوقات متعادلة .
- (٣) متوسط زمن دوران الكوكب هو نسبة أقرب مسافة له في البعد عن الشمس .

وهذه القوانين هي في الحقيقة صفات للطرائق التي تسلكها الكواكب — أو متوسط المسافات التي تسيرها . وليست هذه القوانين قوانين تسبب، وإنما سميت بمبادئ وصفية — أو كما سماها « وويل Whewell » « جماع حقائق أدركها العقل والحقائق التي في القانون الأول هي المواقع المتوالية للكواكب . ولقد كان يرمى « كبلر » إلى إيجاد مسألة أولى مدركة تعتبر هذه المراكز أو النقاط مجموعا متحدداً ، والمبادئ الوصفية لا تؤثر في الأسباب وإنما هي تؤثر في الحقائق التي تضمها كمجموع واحد . ولقد كانت قوانين « كبلر » مقتبسات عامة — فانه يوجد أن هذه القوانين مدركات توجد حقائقها على أن « نيوتن » (١) ذهب إلى أنه إذا كانت قوى الامتداد تؤثر في الكل فإن هذه القوانين الخاصة تكون مقتبسة من القانون العام . فيعتبر هذا القول خير تعريف أو تخصيص لأي قانون إذ هو يشير إلى قانون آخر لم يفكر فيه حتى تنقيح القانون العام

(١) نيوتن — البير اسحاق نيوتن أشهر علماء الفلك الطبيعية ولد في ٢٥ ديسمبر سنة ١٦٩٢ في بلدة وولز ثورب من أعمال لنكولنشير ، تبعد ستة أميال من بلدة جرانثام وهو ابن اسحاق نيوتن المزارع تيم جديداً في بطن امه ولما بلغ من العمر اثني عشر سنة دخل مدرسة جرانثام وقد كان في حياته الدراسية شاباً مهلاً متأخر الترتيب بين أترابه ومما نذكر عنه أنه تشاجر مرة مع تلميذ فغلبه صاحبه وكان لغلبه هذا تأثير على كل حياته إذ جعله يشتغل حتى بلغ من أمره أن صار أول مدرسته ولما بلغ ١٥ سنة أخرجته والدته من المدرسة على أن يشتغل بالزراعة مثل والده ولكنها عادت فعدلت عن فكرتها وردته الى المدرسة مرة أخرى ثم انتقل منها الى كلية كبريدج وكان ذلك في ٥ يونيو سنة ١٦٦١ — توفي سنة ١٧٢٧ ودفن في وستمنستر

قانون (العملية التجريبية)^(١)

— هو قانون يقرر — كنتيجة — للملاحظة والتجربة ، ونحن لا نرى على جهة التعميم — بماذا يكون هذا القانون صحيحاً ، إنه حقيقة ظاهرة ، فاذا قلنا إننا لا نرى سبباً في حقيقة لمثل هذا القانون ، فإنما يكون مدلول ذلك أننا لا نستطيع تبين فعله بالنسبة لأي قانون عام للعالم المادى — مثل ذلك — كسر الزجاج من تأثير الماء الدافئ — هذا القانون إنما بنى على الملاحظة ، وهو قول صحيح إذا لم نذهب إلى أبعد من ذلك في تحديد عوارض المادة — على أننا إذا نسبنا هذا القانون إلى القوانين العامة للحرارة والامتداد في الأجسام فإنه لا يبقى قانوناً خاصاً حيث أننا نربط كسر الزجاج بالقوانين العامة للحرارة . على أننا لم نفكر إبان ذلك في هذه القوانين عند وضع القانون العام ولم يوضحها ذلك القانون حيث القرينة الحقيقية لذلك المبدأ مختلفة اختلافاً شديداً

الايضاح في العلم

يقول بين Bain :

« يعتبر الغامض أحدياً — ولذا يستطيع إيضاح معناه بالنسبة إلى الحقائق الأخر هذا كل ما نحصل عليه في العلم — فاذا وضعنا مثل هذا القانون بتحويله إلى حالة خاصة كان ما فعله أن يبرهن على أنه جزء من حقيقة كبرى ، وعلى ذلك فقوانين العلم هي إثباتات لما يقع بالفعل

وليبيان ذلك نقول إن القانون القملى للحقيقة يرجع الأصل فيه إلى عدة عمليات لعدة قوانين — مثال ذلك إن « Parabola » تنشأ عن ثلاثة أسباب

- ١ . قانون الحركة .
- ٢ . قانون الامتداد .
- ٣ . قانون الضغط الجوى .

ولقد ضرب « جيون » لذلك مثلاً بالرياح التجارية التي تنشأ عن حلول الهواء الحار ، عند هبوبه من ناحيه القطب وإلى دوران الأرض حول محورها :
وقد نبرهن أن النتيجة ليست ناشئة عن السبب الذي نتصوره وإنما نشأت عن عامل خاص بذلك السبب أو عن رابطة بينهما ، وهذا قانون (العملية التجريبية) .
ولقد بين لنا ذلك أن إنقلاب الهواء ناشئ عن الأوكسجين في الماء ، وذلك بفضل الجمع بين الهيدروجين والكولورين . وفي ذلك إيضاح لحقائق أخرى — من ذلك أن الكولورين لم يكن سبب ذلك التأثير .

الرطوبة ضرورية ، وهنا نرى أن السبب الرئيسى موجود . وخير وضع لذلك اعتبار القانون عاماً — على أن قانون المد ، دعامة ذلك القانون الخاص
المبدأ مقرر دائماً في العلم . وهو تارة بسيط ، وطوراً مركب ، ونحن نسترشده في البحث على أنه جماع أو هام . فنحن نتوهم أو نتصور السبب الذي يحدث التأثير (المسبب) أو كيف يعمل ذلك السبب — فالمبدأ إذن قائم هنا على عمل الخيال العلمى

إننا لا نستطيع أن نعلم الإنسان كيف يقرر المبادئ وإنما هي هبة الطبيعة في الخلق ، فالألهام أصل في ذلك وبعيد جداً عن تحقيق ما قرره (يكون) في تعريفه حيث وضع مبادئ للطرائق العلمية — وقال أن طريقته تسوى بين عقول البشر المتباينة وما يحدث ذلك إلا بنظام آلى ، فإنما تنشأ النتائج عن قواعد مقرر . بيد أنه قد يورط في الخطأ حيث لم يدع مجالاً للمبدأ ولا هو أوجد من الفروق ما يجب أن يكون في ذلك ، وشتان بين الأول والثانى

النبوغ وخطة العمل

وإنما عني (يكون) بذلك جد العناية — فمرف مبادئ الناس من غير أن يعتبر الحقائق — ودون أن يميز بين متشعب المبادئ ، فأفضى به ذلك إلى انتقاد الطرائق العلمية — انتقاداً مرأً . على أن المبدأ العلمى الصحيح — ينشأ عن

المعرفة وتدل عليه الملاحظات السابقة ، وهو يتولد في العقل الناضج الولاد . والمبدأ الأساسي هو التشابهات في الأشياء المختلفة في الخيال الشعري .
إن في تطبيق حركة سقوط التفاحة على الأرض — على حركة الأجرام السماوية شيء أحدثه العقل المحدث .

على أن المبدأ — تقرير الصحيح الكامل و (يكون) لم يحترم هذه الحقيقة . إن خالق الرجل العلمي يجب أن يجمع بين تأليف المبادئ ونبذها ومراعاة ظروف هذه — أم تلك — وما الذوق العلمي المحض إلا الجمع بين الاثنين .

يقول (نيوتن) hypothesis non fingo ما كنت لأقرر المبادئ . وغنى عن البيان أن (نيوتن) أراد بالمبدأ شيئا يختلف عما نعتبره كما يظهر ذلك في المبادئ التي قررها — وكل ما لا يعتبر عارضا يعتبر مبدأ — والمبدأ سواء أكان طبيعيا أو هو ينطبق على ما وراء الطبيعة ، فليس للتجربة فيه حظ .

إن قوانين (نيوتن) التي أقرها للفلسفة — هي قوانين وضعت لتكوين الأشياء وتشكيل المبادئ بالمعنى الحديث . وليس يجوز استخدام أسباب طبيعية للأشياء إلا إذا كانت صحيحة — وكافية لبيان أغراض هذه الأشياء .
« vera causa » تدل على سبب نعرفه من قبل وتعرف بما يأتي : —

على حين أنه وإن لم يكن السبب معروفا من قبل ، ففي الامكان تحدى البحث عنه وإنما حق أن يكون سببا — متى بحثنا عنه فوجدناه ، ووجدنا أن علاقته بالسبب (التأثير) كافية للبرهنة بالقرائن .

وما مراد « نيوتن » بالسبب في العلم ، إلا ليكون منطبعا على الأغراض الطبيعية حتى ولو لم نلاحظ تأثيره (السبب) ، ولا بد في فعله أن يكون قابلا للبرهنة ، إن إيضاح المعلوم بالمجهول ضروري إذا لم يخرج عن حيز التبیین فحسب . فإذا كانت ثمة فائدة المبدأ ، كان من الحق علينا أن نقبس منه نواتج ، وهذه أهم علاقة علمية . وقد يكون التمكن برهاننا — على أن أهل العلم لا يميلون للاعتراف بذلك — وعندهم ، أن قوانين الطبيعة هي القوانين الثابتة التي يجب العمل بمقتضاها (١)

ومتى يعتبر المبدأ ثابتاً أو مقررًا ؟

المبدأ اسم ، غير ما يطلق على الخيال الظاهر — وهو في الخيال غير موجود على نسق منظم — فاذا تقرر اعتبر نظراً مجرداً . وتصبح النظريات قوانين باجماع رأى الجمهور على صحتها .

ويقرر المبدأ حيث تتولاه البرهنة — وينطبق على الحقائق ، والأخير هو الشرط الضرورى .

والرأى عند ميل كلهور Mill Clifford وأتباعه أنه ليس من الضرورى فى البرهنة على أن المبدأ يستوضح الحقائق فحسب . والضرورى أنه ليس من فرض آخر على تبيانها ووضوحها — وعندنا هذا البرهان فى بعض الحالات — على أن القول بأن هذه القاعدة تتوافر شرائطها فى أكثر الحالات بهتان مبين وتقرر المادى على الأنماط الآتية

١ . طرائق الاتفاق

٢ . طرائق الاختلاف

ومن مظاهر الاختلاف أننا ننتقل بالمناقشة من حال أحدية إلى حال أحدية أخرى . فنحن إنما نحصى عدة حالات لنصل إلى سبب خيالى . أما فى نظرية الخلاف فإننا نبدأ حالة أحدية ومنتقل منها إلى حالة أو حالات أخرى . وليست تنبى المناقشة على عدد الحالات التى تكون فيها فصيلتان متلازمان من العوارض وإنما على عدد الصفات المشتركة بين حالتين أو أكثر .

إن الخلاف لا يكفى للبرهنة على التسبيب ، وإنما غاية ما يدل عليه الرجحان . وتتوقف قوة الخلاف على أهمية وعدد نطق الاتفاق — ويجب تقدير هذه النقط وعددها ومقارنتها بنقط اختلافات مقررّة ثم ، مقارنتها بمعارفنا التى سبق لنا إستيعابها

السفسطية

النطق جبال نظريات السفسطة وتقرر يرها والبحث في شأنها — علم عملي وهالك
تقسيم هذه النظريات

- ١ السفسطة الصرفة المقابلة لنظرية المعارضة
- ٢ النظريات التي من شأنها أن تقوم على مدلول اللغة
- ٣ النظريات الحسية التي تبرهن وتصح فيها البرهنة — ولا يقوم الخطأ عندها
مقام الصواب

أما أرسطو فقسم النظريات قسمين اثنين .

- ١ نظريات اللغة .
- ٢ نظريات المعاني — التي يرجع فيها الأصل إلى العقل أكثر من إرتسكازها
على اللغة — ثم فرع النوع الأول ستة فروع ، والثاني سبعة فروع
ويعتبر في الأول من ذلك التحليل اليوناني من النظريات .
- ١ نظرية العموض أو كما يقول « ويتلي » Whately العوارض
- ٢ نظرية العموض في التركيب
- ٣ نظرية التأليف — جمع كلمات تعتبر في حكم الوحدة
- ٤ نظرية التقسيم — والعملية المضادة لذلك
- ٥ نظرية التأكيد أو الإشارة — يرى أرسطو أن هذا هو سبب التحريف
اللفظي عند كتابة اليونانية
- ٦ نظرية شكل الكلام — هو نوع الاختلاف ليس من الأهمية في

شيء

النظريات العقلية

قسمها ارسطو أقساماً سبعة واليك هي

- ١ نظرية الحادث وهي خلط الجوهرى بالشئ الغير الجوهرى منه
(2) *adicto secundum quid a dictum simpliciter*
ومعنى ذلك أن ما ينطبق على حالة خاصة — يعتبر قاعدة عامة — وهي نظرية
كثيرة التطبيق
- (3) *ignarantie elanchi*.
وإعنا نبغى بذلك معنى — أن النتيجة لا تكون مناقضة لسا بقمها
٤ نظرية المسبب (التأثير) أو النتيجة وفيها دحض لقوانين المبدأ
٤ *petits principii* — البحث عن السؤال
٦ *mon causa pro causa* أى ذكر شئ كسبب وليس هو سبباً .
٧ نظرية لأسئلة عديدة ، وهي سؤال على جواب — (نعم) (أ ولا) سؤال
الى شئ غير صحيح
على أن التقسيم الحديث يضع النظريات فى صيغة أوسع من ذلك — وفيه أن
كل شئ يجوز اعتباره نظرياً حتى فى النظريات والنتائج العلمية وحتى ما قد وصل
لى إدراكه العقل الانسانى خطأ كان أم صواباً .
ولقد أفاض ميل فى بيان هذا التقسيم وهالك ما ذهب إليه

١ الخلق الطبيعى .

fallacies a priori

- ٢ نظرية الاضطرابات — وهي تطبيق على نظرية الغموض
- ٣ السفطة التأويلية — وهي نظريات السفطة السابقة فى قانون الجدل
- ٤ نظريات الملاحظة . ونقص الملاحظة . وعدم الملاحظة
- ٥ نظريات التعميم .

ولقد تقدم الكلام على نظريات نقص الملاحظة وعدم الملاحظة — على أن
النظري فيه أكثر من المدرك . ومن هذا يتورط « ميل » في الخطأ من حيث
التأويل والتبديل

فاذا ذكرنا مقدمة — أو نتيجة عرضية لحادثتين — كانت لدينا نظرية
التعميم ويكثر تطبيقها والعمل بها
ولقد يعتبر القانون الخاص عاماً — وبذا ننتقل إلى النظريات — نظرية
الاختلاف الخطئي — أو إغفال النقطة الجوهرية في الاختلاف وتطبيقها على
حالات لا علاقة لها بالموضوع

الفلسفة الحديثة

ما كان لنا أن نعت أنفسنا — ونسكد عقولنا في درس تاريخ الفلسفة لولا ما في ذلك الدرس من تقرير الحقائق وإثبات أراء المتفلسفين . ولا يقف بنا هذا العلم عند تعريف هذه المسائل فحسب، وإنما هو يحددنا بمحدث تقف فيه على أسرار المسائل الفلسفية ، وحقائقها الجوهرية . هنالك نستكشف شتات المسائل في تاريخ هذا الموضوع — وليس يسعدنا ذلك على تقدم في الفلسفة يتسق مع ما بلغه غير تاريخ الفلسفة في العلوم كعلم — تاريخ الانسان الطبيعي مثلاً

حيال ذلك نحن إذا تكلمنا على العالم أجمعنا الكلام إجمالاً — ووجهناه إلى ناحية التعميم والاطلاق ، فلولا رجاحة العقول ، والتثبت من المسائل على ما هي عليه وتحدى الاحتفاظ بالجوهري الحقيقي — لولا كل ذلك لاستحالت الاجابة على هذا السؤال إلى تقرير يعيب بالحقيقة — ويذهب بزوها وروائها

ولما كانت الفلسفة مرتبطة بقرى طبيعية إلى السكون ، لذلك كان كل تقدم في المعرفة — وكل تغير في الرأي ، وكل محدث طريف في سلسلة التاريخ الفلسفي ، كل ذلك يحدث تغيراً بيننا ، واختلافاً ظاهراً في الاجابات الفلسفية المحدثه — وإنما يدخل ذلك العمل في باب الدور والتكرار .

ولقد امتاز كل عصر من العصور بحالة خاصة ، ومعارف معينة ، وطرائق خصيصة من حيث النظر إلى الأشياء — وكل جيل من الأجيال ينزع إلى إقناع نفسه بما هو في متناول يده — والتاريخ أصدق لسان ينطق لمن عرف كيف يستنطقه .

ولذلك كان من الحق علينا أن نعترف بتغير الحال التاريخية تغييراً بيناً — تبعاً للمظاهر المتغيرة التي يهيم عليها ، أو هو يقتفي أثرها في الحركة والسكون ، والواقع يؤيد ذلك . على أن الجواب الذي يحضرنا كثيراً ما يكون خطأ .

فالفيلسوف مثلاً — إنما يضع أساس اعتباراته على الحدس والتخمين ، أو على

القرىض فالجواب الفلاسفى الذى ينطق هو به يكون فى جنس هذه الاعتبارات بلا مرأى، ثم يجىء فيلسوف آخر بهذا الجواب يستخلص منه نتيجة منطقية قد تكون غير صحيحة . على أن الفيلسوف مهما كان — وأنى كان غسير ملهم . حيث هو قد قام بواجب نافع الانسانية — إذ دل على ما ترمى إليه أركان الأشياء ، واقتبس منها ما شاء إقتباساً ليعزز الأركان بدعائم تعصمه من الخطأ الذى تورط فيه أسلافه تسائلنى ما الذى قامت عليه الفلسفة فى العصور الخالية من الأسئلة ، وإليك أول سؤال بدأ فى ذلك

ما هو العامل الأول الذى لا بد من وجوده فى الموجودات كافة ؟

فذهب طالس Thales ^(١) إلى أنه الماء

وقال بعضهم إنه الهواء . وقال آخرون إنه أشياء غير محدودة

« ولقد ظهر طالس سنة ٦٠٠ قبل المسيح »

ثم انتقل الانسان فى الفترة التى بين طالس وأرسطو (٢) أى فى زمن يتناهن القرنين تقريباً — إلى غير ما كان عليه فى عهد طالس من تعريف المادة الأولى للموجودات ، وانتقل إلى طور آخر بظهور أرسطو — الذى ولد عام ٣٢٣ قبل المسيح .

هنالك فى ذلك الحين غمت آثار بائدة ، ونهضت العقول إلى ما يقربها من الكمال النوعى . إن فى ذلك لآية صادقة على تفوق العقل اليونانى ، وما أوتيته من الاستعداد الفطرى النافع — والزمن مهما أنى على الآثار وذهب بزهاؤها لم يذهب بعد بحكمة أرسطو المزهوة الناضرة أبداً .

(١) طالس ٦٤٠ — ٥٥٠ ق م ن عديدين فلاسفة اليونان فى الفلسفة اليونانية القديمة مشهورون معروفون ، فطالس من نوابغ هؤلاء وفحل من فحولهم ترفه التاريخ الفلسفى — وهو المروف (بنات) أو طالس الملبطى — قال بالماء — ذلك أنه يؤمن أن الماء هو العنصر الأول فى الموجودات — فالموجودات أصلها الماء وهى راجعة إلى أصلها لا محالة ، وقد اشتهر مذهبه بين المذاهب الفلسفية بذلك ، وهو راس حكماء اليونان .

(٢) انظر صيغة ٣

عصور الفلسفة

(١) الفلسفة اليونانية أو الفلسفة القديمة .

(٢) فلسفة العصور الوسطى .

(٣) الفلسفة الحديثة

ويستند عصر الفلسفة اليونانية من سنة ٦٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ٥٠٠ بعد الميلاد تقريباً . ثم قضى على معاهد الفلسفة ، في ذلك الحين — بأمر الامبراطور كريستيان Christian و بوتيئس Boethius الذي قضى في الغرب حوالى ذلك الزمن . ولقد تمت فلسفة اليونان بالمقررات النظرية الأرسطوطاليسية في القرن الرابع قبل الميلاد . ولقائل : ماذا حدث في الباقي من هذا العصر ؟

تقول : لقد ظهرت في تلك الفترة — الفلسفة العملية فلسفة الرواقيين (١) Stoics

والابيقوريين حتى القرن الأول للمسيح Epicurians (٢)

والرواقيون في عهد الدولة الرومانية ، أشبه الأشياء بذهب ديني مقدس ((Epicurianism in Lucretius)) .

وكانت هذه الفلسفة الأخيرة طريقاً سويماً مؤدياً إلى السعادة ولما كانت الحاجة ماسة لفلسفة دينية كالفلسفة الأفلاطونية الحديثة — لذلك ظهرت عوامل الفلسفة الأفلاطونية غامضة في مذهب أفلاطون (٣) ثم قررت هذه

(١) الرواقيون قوم ينسبون إلى رواق كان يدرس فيه Zeus اليوناني الفاسدة للعامة في جزيرة قبرص سنة ٣٠٠ قبل الميلاد

(٢) الابيقوريون نسبة إلى Epicurus من أهل أثينا ٢٧٠ — ٣٤٢ قبل الميلاد ولد في جزيرة ساموس وتوجه إلى أثينا سنة ٣٢٣ ثم توجه إلى بلد Colophon واشتغل خاصة بالاحرومية واللغة ثم بعد ذلك اشتغل بالفلسفة وعاد إلى أثينا سنة ٣٠٦ ق م واشترى أجنحته المشهورة وسط المدينة وبني فيها مدرسته التي قضى فيها باقي حياته ولم يشتغل في حياته بالسياسة عملاً بماله (عش غير منظور وغير معروف) كان Epicurus هذا رجلاً محباً لبلاده سادقاً نافعاً

(٣) ص ٢

العوامل وغيرها بحكم الحاجة الدينية وسارت سيرها ، تسابق النصرانية ، إلا أن الصيغة المسيحية كانت شديدة الأثر في ذلك العهد حتى تغلبت على المذهب الأفلاطوني وكان من نتائج هذه التعاليم الأفلاطونية الجديدة أن حُرقت Hypatia (١)

وانتهى أمد الفلسفة اليونانية بانتهاء القرن السادس بعد المسيح ثم غشيت الإنسان نوبة مظلمة لم تدع لعقله سبيلاً للتمحيص، ولا لفكره أن يتأمل فلبت الإنسان قرنين كاملين في ذلك الظلام الحالك . أى منذ سنة ٦٠٠ ميلاديه حتى سنة ٨٠٠

أثبت الشعوب الأوروبية في الجهالة هذه — حتى نهتها رياح العلوم والمعارف فانعشت وهبت من سباتها وقامت ناهضة تنفياً ظلالها من حكمة الاسلام، وتروى سلسيل ماء حياتها من معين الفلسفة الاسلامية ، والتاريخ يحددنا بذلك فيعترف لابن رشد في الأندلس وفلسفته التي أظلت تلك الربوع، مشرق الفلسفة الأوروبية ، ومبعث حكمة الفرنج

إنا نخطئ القول إن قلنا إن للفلسفة الحديثة اتصالاً محكماً بالفلسفة اليونانية القديمة على حين أنا وقفنا من تاريخ هذه الفلسفة على ما يباهت ذلك

ولقد أسهب يوحنا سكوتس أرجينا . John Scotus Erigena (٢) في تعريف

(١) Hypatia ولدت في سنة ٥٣٠ وتوفيت سنة ٤١٥ وكانت فيلسوفة ورياضية ، درست الفلسفة في مدينة الاسكندرية وخلفت أباه في رئاسة مدرسة مذهب أفلاطون الجديد وكان لها أشياع وأنصار كثيرون جمعهم حولها طلائع لسانها وذكائها ومن مریديها المطران Synesius ولما تربع Cyril على كرسي بطريركية الاسكندرية سنة ٤١٢ قيسل ان Hypatia تظمت وحرقت وكانت لها مؤلفات كثيرة حرقت كلها مع مكتبته الاسكندرية

(٢) دانز تو هو ١٢٦٥ — أو ١٢٧٥ المشهور باسم دانز سكوتس عميد من عمد المذهب الالهى ولد في بريطانيا وقد دخل إحدى مدارس «فرنسيسكان» في بلدة نيوكاسل وبعد ذلك دخل كلية merton إحدى كليات جامعة Oxford وفي سنة ١٣٥١ تعين أستاذاً لللاهوت ولقد دأبت شهرته حتى حجج إليه الكثير من أنحاء العالم لاستماع محاضراته وفي سنة ١٣٠٤ توجه الى باريز وتعين أستاذاً ورئيساً لمدارس اللاهوت وقد نال في هذا المركز لقب The Subtle Doctor وهو يخالف «Thomas Aquinas» في كثير من آرائه — كالسعادة والحرية والارادة وما الى ذلك من أجل ذلك ترى التوماسيين والاسكتسين على طرفي نقيض في المذهب — ويقال انه مات سنة ١٣٠٨ وهو في الكلية .

فلسفة العصور الوسطى — وكان أهم ما في هذه الفترة، القرنين — الثاني عشر
والثالث عشر —

ولقد خضعت الفلسفة في ذلك العصر لعامل التبدل وأثر التلون، فكان لها من
ذلك أسماء خاصة تداول عليها ونالت من تلك الأسماء في أول ذلك العهد
(Anselm و Abelard)) ثم سميت في القرن الثالث عشر ((Albertus Magnus))
ثم ظهر «وليم أوف آكام» William of Occam . فأحدث تغييراً بيناً في تاريخ
الفلسفة إذ ذلك ، ودرجت الفلسفة في سبيل نهضة أسسها العظماء الآتية أسماؤهم :

توماس أكويناس .	من شمال إيطاليا
وليم أوف آكام .	من جنوب بريطانيا
دنس سكوتس .	من شمال بريطانيا

والفرق عظيم بين نضج عقول العصور الوسطى ، وعقول اليونان القدماء .
ذلك — أن العصور الوسطى كانت خاضعة للسلطة الاستبدادية ، مستكينة
للمجعية ، التي كانت تهيم عليها في هذه الفترة ، لذلك كان يختلف النضج العقلي
اليوناني القديم ، عن ثمرة عقول أهل القرون الوسطى الذين استسلموا للطغوس
الكنسية — ذلك أن المسائل الفلسفية في ذلك العهد كانت مدخولة بالكثير من المسائل
الدينية التي صبغتها بغير اللون الفلسفي ، وشتان ما بين الحالين .
أما اليونان القدماء من أهل المذاهب الفلسفية ، فكانوا يؤمنون بالفلسفة
الأرسطوطاليسية التي كانت ثمانية اللاهوت في المعتقد .

أما فلسفة العصور الوسطى — فكانت تعمل على تطبيق مذهب أرسطو تطبيقاً
يتسق مع مسائل الدين — ولمد خيل إلى بعض الناس أن هذا التوفيق قد تحقق في
عصر ما ، والحقيقة التاريخية تكذب ذلك وتذهب بهذا الزعم .

ولما نهض العقل الانساني قضى على فلسفة العصور الوسطى ، وليس لنا أن نعتبر هذه
الفلسفة فاقدة المنفعة — وهي حلقة الاتصال بين الحدث المزهو والقديم التالد ، ولقد
استخف أهل المذهب الحديث بمفكرى العصور الوسطى — وبين أيدينا تعاليم

الأجيال الحديثة ، وما فيها من رأى صائب ، وفكر خائب — ولم يصل إلينا كل ذلك إلا عن طريق أهل العصور الوسطى — الذين نحن نستخر منهم ونزدرى آراءهم وهو فضل لا يجحده إلا كل ناكر أو مكابر أو مهاتر .

ولقد أطلق على هذه الفلسفة اسم (الفلسفة المدرسية) لأن زعمائها كانوا من رجال المدارس ، واشتقت أسماء هذه المدارس من أسماء الجهات التي شيدت فيها وكانت جامعة باريس أهم تلك المعاهد ، وليس بين يدينا في تاريخ المذاهب الفلسفية — من فحول ظهوروا في هذا الجو بعد الذين نبغوا في القرن الرابع عشر ، وما عاشت آثار هؤلاء أكثر من جيل أو جيلين .

نقول — وكان ظهور الفلسفة الحديثة في عام ١٤٥٣ ، ومهما يكن من تحديد زمن مقرر — أو تعيين عام معلوم — فليس يصح إعتبار عام ما مبدأ لعصر من العصور — إذ أن الأعوام في أحوال الانتقال والتغاير متناخضة متداخلة تكوّن الشبك ، وإن امتاز بعضها عن بعض — واستقل بخاصية ما . على أن لا نستطيع أن نعترف بنهوض حق ، ومبدأ صحيح للفلسفة الحديثة — إلا إذا رجحنا القول في أن ظهور هذه الفلسفة كان مع ظهور القرن الرابع عشر ، وأن الفلسفة الحديثة ظهرت بظهور (بيكون) Bacon ^(١)

وما ذلك إلا لأنه الواضع لأساس هذه الفلسفة والمستنهض العقل للثورة الفكرية . — أما « ديكارت » (٢) Descartes ، فلنا أن نقول بأنه واضع مبدأ الانتقال (التغيير) في الأفكار الحديثة .

وقد ظهر أول مؤلف له سنة ١٦٢٤ ، ويذهب بعضهم إلى أنه مؤسس هذا النوع من الفلسفة حتى أطلق عليه اسم المدرسة الديكارتية « Cartesian School » وهو اسم مشتق من الأصل اللاتيني « Cartesius »

ولقد تبين لنا ما كان من التغيير الفلسفي في القرون الوسطى ، ومن هنا — كانت القربى أو الرابطة بين العقل والتعليم ونهوضهما في ذلك الحين .

(١) انظر ص ٢٦

(٢) انظر ص ١٢

وقد ظهر هذا التغيير في مظاهر مختلفة .

وكانت العصور الصليبية ، صورة واضحة من صور العصور الوسطى — حيث كانت التعاليم الفلسفية — خاضعة هيمنة الكنيسة — وكانت المظاهر الوطنية متضائلة أمام هذه القوة القاهرة .

ثم نمت بذور الوطنية وترعرعت وزاد الاهتمام بالمصالح القومية . وكانت اللغتان — اللاتينية واليونانية — مستعملتين في فلسفة العصرين السابقين ، ثم تغيرت الحال وأخذت اللغات الحديثة تستخدم في التعبير الفلسفي — للفلسفة الحديثة .

ثم ثارت الثورة الأدبية ، ويرجع تاريخها عادة إلى سنة ١٤٥٣ — إذ لامرآء في أن سقوط القسطنطينية في تلك السنة ، قد أفضى إلى نزوح عدد كبير من مفكرى اليونان إلى الغرب — على أنهم كانوا قد بدأوا الهجرة إلى الغرب من قبل ، ثم أخذت بوادر هذه النهضة تظهر في إيطاليا لأول مرة ، وخلفت أثراً عظيماً في فلسفة العصور الوسطى ونظرياتها .

هنالك في ذلك الحين نمت الحساسية . Sensibility في إنسان ذلك الجيل التي قررها بعضهم « Aethetic . » و « Artistic » بأنها الميل إلى الفن الجميل والنزوع إلى عالم الجمال . ثم عادت نهضة اليونان القديمة إلى سابق عهدها واستعادت الفنون اليونانية عصر شبابها ومجدها البائد .

على أن تلك النهضة قد حولت الناس عن درس الفلسفة وكانت نافعة من جهة الحس ، غير نافعة من حيث التعاليم الفلسفية ، إذ قضت على آراء أرسطو ونفوذها في الخلق وأثرها في النفس .

وفي إبان ذلك تأسس معهد علمي في فلورنسا لدرس فلسفة أفلاطون التي شاعت في طول أوروبا وعرضها عقب طبع المصنفات الافلاطونية .

وكان يرجع الفضل في نشرها إلى « Epaxmus » و « Sir Thomas » وهما نابغتان من نواخ هذه الفلسفة . ولقد أينعت أزهار هذه النهضة — نهضة الإصلاح الفلسفي في ألمانيا وقامت مبادئ السلطة على قواعد أدبية ودينية — متينتين بحيث تقبله الشعب عن طيبة خاطر . ففرض ذلك على مبدأ السلطة المطلقة ، وأخذ الناس

يركنون إلى محاسبة ضمائرهم ووجد اناتهم — وتقرر من ذلك الحين مبدأ العمل بالضمير والحس .

فازدادت المباحث العلمية ، واتسع نطاقها ، وازداد معها نهوض العقل الانساني ، فكان ذلك دليلاً على حدوث تغيير نفساني جديد — وأخذ الناس ينظرون في أمر العلوم الخارجية ، وكانت فلسفة العصور الوسطى تفيض في البحث فيما يتعلق بالحياة الانسانية ، ثم نجعت إلى امتحان فلسفة اليونان وتمحيص مسائل فلسفة القرون الوسطى .

بقول أرسطو

« فطر الخلق على تطلب المعرفة — وأجمع اليونان على أن المعرفة أكبر نعمة للإنسان »

وبدأ توماس كمبيس فلسفته بهذه العبارة :

« امتنع عن البحث الشئيت في المعرفة »

على أن العمل بهذا الرأي يحتمس الفكر — ويحول بينه وبين النضوج وحجة فلاسفة القرون الوسطى في ذلك — أن الناس بتحديثهم البحث عن المعرفة — قد يضلون الطريق في عبادة الخالق .

يبد أنا نرى في غضن العصر العالهي ، الكثير من المعرفة الزائفة غير الصحيحة ، كما هو الحال في Astrology و Alchemy ومنهما خرجت الكيمياء والفلك — ولقد أعنت (يكون) فكره في مباحثه العلمية حتى وصل إلى ماوصل إليه من المقررات ثم نسبت هذه القواعد إليه فيما بعد — وقد دلت الآثار التي تركها من بعده على ما بذله في سبيل استكشافاته من الجد والعناية . ولعلنا لانغلو في القول إذا قررنا — أن الإنسان قد وفق بعد عصر النهضة هذه — إلى التوفيق بين العلم والوجدان أو لعلنا لانسرف في الكلام إذا قررنا أن القرن السادس عشر — كان قرن استكشافات جغرافية ، فاستكشف (كولومبوس) أمريكا وساح (فاسكودي جاما) (Vasco de Gama) حول رأس الرجاء الصالح ، ثم أخذ العلم يستكشف تدريجياً ما كان في عالم الجهل حتى سنة ١٥١٩ إلى سنة ١٥٢٢

لقد كانت تلك الأعمال الباهرة — نتيجة لازمة للبحث والتنقيب ، وكذلك اشتهر أبطال البحار — الذين نبغوا في عهد اليصابات الملكية (١) ، وتحققت في عصرهم تلك الاستكشافات العلمية النافعة ومن تصفح مؤلفات « بيكون » تبين له جلياً — تلك الروابط التي تربط بين الاستكشافات الجغرافية والنهضة العلمية — التي بدأت في ذلك الحين . وإليك بيان ذلك .

كانت سفينة مشحونة بمخز عباب البحر — فوقفت أمام أعمدة (هرقل) ومن ذلك الحين أخذ مستكشفو البحار — يبدلون عنايتهم في ذلك النوع من المستكشافات .

وحيث تحقق لدينا مقدار ما في التاريخ من هذه النهضة فنحن لذلك نستبين ما تشمله المباحث الجغرافية من النظم ، واستكشف كوبرنيكوس Copernicus الأوضاع الفلكية — وظهرت تلك في سنة ١٥٤٣ حيث كان الرجل على فراش الاحتضار ، وهذا الصنف من الكتب القيمة النادرة — الدالة على بدع عصر فكري يحدث قرر (كوبرنيكوس) نظريته سنة ١٥٠٩ ثم ثارت سورة فكرية حديثة ، ومع أنها كانت سورة علمية محضة — فقد كانت من ناحية أخرى مصبوغة بصبغة فلسفية .

دعنا نتحدث في نظام العقول التي أنضجت هذا النضج المثمر في عصر الاختراع والابداع إن cosmicdysten التي قررها الفكر قديماً قد اقتبست من التعاليم الأرسطوطاليسية النظرية وأقرها العقل مقرها الفلكي — في عهد بطليموس ولقد وضعت بحيث تتلاءم مع الروح الدينية الواردة في التوراة ، وكان هذا الأساس نبراساً للفوارق بين الأمور السماوية — والأمور الأرضية

هنالك قامت هذه الحركات من وقت و بعد حين — فالتغير فيها مستمر لا محالة أما في العالم السماوي فالحركة مستمرة بانتظام من غير تلكؤ ولا تريث .

(١) اليصابات — ملكة إنجلترا — ابنة هنري الثاني — ولدت في جرنوتش في ٧ سبتمبر سنة ١٥٣٣ . وتوفيت في الرابع والعشرين من شهر مارس عام ١٦٠٣ — وهي من فضليات النساء اللواتي قد نبغن في حلبة العلم ، واشتهرن في جو السياسة ، ولقد كانت اليصابات الملكة على شيء كثير من العلم فمالت إلى العلماء ، وابتعت حديقة العلوم والمستكشافات ، في عهدها .

والرأى عند أرسطو — أن العالم السماوى خالد ، فهو موئل الأكلة الخالدة .
يقول — وإنما تتكون الأجرام السماوية — من مادة لا تقتصر على جوهر واحد —
وليس هو بالمادى ولا الطبيعى الموجود فى أى جزء من العالم ، على أنها متمتازة
بقابلية الوجود فى أى جزء منه ، ويسمى أرسطو هذه المادة . Ether . وهى ملء
السموات متحركة فيهن بانتظام غاية فى الأحكام فتحدث حركة — أبدية
سرمدية .

الحركة الدائمة

وفى العالم السماوى — تقف كل حركة عند نقطة معلومة — حتى يستقر الجسم
إلى مكانه الحق . أما فى الأرض فالحرركات متقطعة — وهى إما أن تعلو وتبرز —
وإما أن تنكش وتسفل نحو نقطة وسطية . ويسمى الجزء الذى له محل طبيعى من
النقطة المركزية ثقيلًا ، والجزء الذى يكون محله بقرب العالم السماوى خفيفًا — فالمواد
المتجهة إلى الجهة السفلية المهابطة بطبيعتها — ثقيلة . والمتجهة علويًا — لطيفة .

المادة الثقيلة — تراب .

المادة اللطيفة — نار .

والماء والهواء بين أثقل المواد وألطفها

وليس يوجد إلا عالم واحد — فاذا تصورنا وجود عالم أو نظم عالمية عديدة ،
فلا بد من أن نجتمع العوالم الثقيلة ، نهائيا حول نقطة مركزية واحدة ، وعلى ذلك
ينتهي أمرها إلى عالم واحد .

الأرض فى وسط العالم . ونحن ننتهى من ذلك الوسط فى الخارج وفى
العلو إلى ثلاثة أشياء . الماء — والنار — والهواء . ثم ننتقل إلى عالم الفراغ . Ether .
حيث تكون المادة أتقى كلما ابتعدت عن الأرض .

وإنما كانت الأجسام السماوية في هذا الفراغ — في شفاف جاف على صورة
كرات تدور على محورها كذلك — كان نظام الأجسام السماوية .
القمر

عطارد

الشمس

المريخ والمشتري وزحل

الأقمار الثابتة

وتوجد الأفلاك الثابتة في كرة ثابتة — أو نارية كذلك كان هذا الرأي العام
جوهرياً ، وقاعدة ثابتة وإن تعقدت الطريقة هذه لتلائم جميع حركات الكواكب
الملاحظة

بطليموس — هو الذي حددها في القرن الثاني بعد الميلاد ، وكانت على غير
ذلك لوقوف المعتقد الديني حائلاً بين العلم والانسان

وكان أرسطو يعتبر — بل يعتقد أن العوالم العلوية مقدسة وأن الدنيا
محدودة — ومحفوظة من العدم بالكرات الخارجية

أما كوبرنيكوس — فعلم الناس أن الأرض كرة تدور بلا انقطاع —
ساحجة في الفضاء . وصارت تعاليم كوبرنيكوس نموذجاً للتفكير والتبصر . فتقبلها
الفلاسفة على غير مباهلة أو مكابرة ، وزكوها معضدين الرجل في رأيه

ثم استكشف غاليلي^(١) Galileo عطارد وغيره من النجوم — والوجوه التي

(١) Galilee من أشهر الفلاسفة الطبيعيين في إيطاليا ولد في ١٨ فبراير سنة ١٥٦٤ في
بلدة بيزا وهو ينسب إلى عائلة شريفة في فلورنسا ، دخل جامعة بيزا سنة ١٥٨١ ولما
بلغ من العمر التاسعة عشرة أخذ يبحث في قانون الحركة ، فكر في ذلك حينما رأى تحرك مصباح
الكنيسة الكبرى في بلده ، وفي سنة ١٥٨٦ قرأ كتب أرسطيدس واخترع الميزان المائي ،

نراها في القمر — أثبت بالبرهنة والتجربة ما قرأه (كوبرنيكوس) بالنظريات ،
وضرب له الأمثال. ولقد اهتمت (يكون) تلك العوامل التي تشد الأرض شداً —
ثم النعيم الفاقد حيث تناقش (آدم) مع الملائكة في النظريتين . ثم أعقب
ذلك الانقلاب الخطير في تقرير مقررات العلوم

واختص **ليوناردو دي فينسي** ^(٢) Leonardo di Vinci بالبحث في الرياضيات
وأهميتها — وفي أنها وسيلة للعلوم وكان ذلك سنة ١٥٠٠ . ثم مضى قرن على ذلك

ثم جعل اهتمامه في الاشتغال بالرياضة وعلم الطبيعة وعين سنة ١٥٨٩ أستاذاً للرياضة في جامعة
بيزا ومكث في ذلك المنصب ثمان عشرة سنة. وكان خلال هذه المدة اشتهر في كل أوروبا
واستكشف النظرية التي تقول ان المكان الذي يسقط عليه جسم ، يزداد وتكون نسبة زيادته
كنسبة ١ و ٣ و ٥ و ٧ —

هذا وان لم يكن هو مخترع الترمومتر فقد أحدث اصلاحات هامة في المغناطيس ، كذلك في
« التلسكوب » الذي كان لافائدة فيه في هولندا ، وأشهر مستكشفات في ذلك العهد هو استكشافه
Jupiters Satellites في سنة ١٦١٠ كذلك استكشف النقط التي على الشمس ثم
عينه كزمو الثاني رياضي وفيلسوف له وفي سنة ١٦١١ زار مدينة رومه فقبل هناك مقابلة
عظيمة ، وهناك أخذ يعارض اللاهوتيين وتداخل في شؤون القس في مقالة سماها . Saggiatori
كانت في غاية البلاغة لذا جعل حساده يتآمرون عليه . وحوكم امام محكمة التفتيش فأمر وهو
جاث على ركبتيه أن ينكر الحقائق التي قالها ، ويمزى اليه أنه بعد أن عمل ذلك قال
« E pur si muove » ومع ذلك فهو يتحرك — لذا حكم عليه أن يسجن في سجن محكمة التفتيش
الى أجل غير مسمى ، وهناك لمدة ثلاث سنوات كان يجبر أن يرتل السبعة المزامير « مزامير
داوود » لاجل التوبة وبعد ذلك استبدل السجن بالنفي ، وأرسل الى سراي ديوك تسكانيا ثم
أرسل الى سراي للبابا في سيينا Sienna ثم رد الى بلده واشتغل بالميكانيكا
وقد أصابه مرض في نظره أفقده إحدى عينيه وجعل الثانية تكاد تكون بدون فائدة .

وتوفي في ٨ يناير سنة ١٦٤٢ وهي السنة التي ولد فيها نيوتن ودفن في كنيسة سنتاجروس
في فلورنسا .

(٢) ليوناردو ديفينسي من نوابغ إيطاليا اشتهر بالعلم والفلسفة والفنون الجميلة وهو مصور
وهار وحفار من أشهر الفنانين ولما احتلت ميلانو عام ١٤٩٩ هاجر الى فيلورنيس وهناك صور
صورة جيوكونده الشهيرة . وهو مهندس جري عظيم وكذا مخترع كبير ونايف من نوابغ عالم
الفنون والاختراع ولد سنة ١٤٥٢ في قرية فينسي المجاورة لفلورانس

التاريخ فابرز (كبلر) مباحثه للعالم فقرر الرأى العام فى علاقة المادة المحوطة بالطبيعة

ثم تقررست استكشافات Galileo الفلكية فى المبادئ الأولى للحركات وأقامت الفلسفة الحديثة دعائمها الأولى على هذه المستكشافات ، وما كانت إلا نتيجة لتلك المباحث ، على أنه لم يتم لهذه الحركة مبادئها الحقيقية ولم تأخذ مكانتها اللائقة بها إلا فى القرن الرابع ، وقد أشار (بيكون) إلى آراء هؤلاء فقال بأنها الآراء الحديثة أى آراء مفكرى العصر الحديث وأشهر هؤلاء « باراكلسوس » Paracelsus ثم جوردانو برونو (1600) Giordano Bruno الذى مات شهيداً لاعتقاداته الفلسفية

وتقبل نظرية (كوبرنيكوس) Copernicus من غير ماتردد — وكان مفكراً مشحوز القريحة من الدومنيكيين Dominican Frairs على أنه ترك هذه العشيرة وأخذ يعلم الناس فى جامعات فرنسا وألمانيا

ثم هبط انجلترا — وكان من أصدقاء السير (فيليب سيدنى) ولما كان من الخوارج على النصرانية — لذلك سلم إلى مجلس التحقيق — الذى حكم عليه بالاعدام — فاحرق فى روما نقاذاً لهذا الحكم بعد أن سجن سنين

إن فى حياة هذين الرجلين لأهمية عظيمة خيال ما استكشافاه من المبدعات وما ابتدعاه من الابحاث النافعة الجليلة

فاذا نحن تكلمنا على بيكون — انتهى بنا القول إلى أواخر عصر النهضة والانتقال من حال إلى حال

ولقد كان الرجل يجهر بآرائه بلهجة الرجل الواقع من نفسه المطمئن إليها — القانع بها ، ويرجع تاريخه من سنة ١٥٦١ إلى سنة ١٦٢٦ وأهم مؤلفاته .

تقدم العلوم — الذى ظهر سنة ١٦٥١

Novum Organum الذى ظهر سنة ١٦٢٠

وقد نشرها باللغة اللاتينية فى مجموعة اسمها . du augmentis scientiarum .

وهذان الكتابان هما خير مؤلفات (بيكون)

(ويكون) هذا إنسان يمثل بظهوره عصر النهضة والانتقال ،
ولقد كان في أول أمره غير راض عن آراء أرسطو ، حتى إذا بلغ الخامس
والعشرين — وضع مشروعاً للعمال ، وقد أشار إليه في كتاب له أرسله إلى اللورد
بورليه . Burleigh عام ١٥٩١ أو عام ١٥٩٢ ورغب إليه في المساعدة

والظاهر أنه لم يقصد من ذلك ، مساعدة سياسية . نستبين ذلك مما قاله لصاحبه
(لقد جعلت همى البحث في كل العلوم فإذا أمكن لي الوصول إلى تقرير قواعد ثابتة ،
كنت عند مارميت إليه من الفائدة التي تعود على الناس من مباحثي ومستكشفتي ،)
والحق — إن الرجل قد أفاد الفائدة كلها — بأبحاثه وآرائه . على أنه لم يشتهر
من بين مصنفاته ، شهرة مؤلفه المعروف باسم (كل معرفة) هنالك يجعل الفلسفة
نصب عيني الفيلسوف ، وإنما يقصد من ذلك أن يلم بجميع فروع المعرفة — وأن
يبين علاقة بين أجزائها المتصلة في ذلك . ثم هو يشير إلى أهل المبادئ ، وإلى
المباحث التي لاحد لها في فلسفة العصور الوسطى — وهي ناضجة من حيث النظر —
لا تنفع فتيلاً من حيث النتيجة ، ويضرب لها مثلاً في موضوع صلاحيتها فيقول :
(إنما مثل فلسفة العصور الوسطى كمثل العنكبوت الذي ينسج نسيجاً خاصاً به
لا يصلح لغيره)

ثم استطرد الكلام على النظريين الذين يستمعون القول فيتقبلونه على علماته ،
وأسهب في ذلك وصفاً . ولقد عني بتنظيم الملاحظة وإحكام التجارب — حيث
استطاع أن يقضي على تلك النظريات الثابتة ، وأن يستعوض نظريات عملية نافعة
منها بدلاً . ذلك أن ينظم المشاهدات ويبنيها على المباحث . ونحن لانستطيع بوجه
من الوجوه الوصول بتنسيق نتائج مقررة — إلا بانتظام الملاحظات — ثم نستطرد
من ذلك إلى عالم المخترعات والمستكشفات — ذات الفوائد الجمة والنفع الشامل .

ولقد اختص (يكون) هذا مؤلف وضعه لذلك — وبذلك تحقق ما طالما كانت
نفسه تواقه إليه . وقد شملت هذه ستة مصنفات ، فوقف الرجل نفسه وكرس حياته
مكباً على الكتابة في ذلك — واستعداد بعد أن انتهى من هذه المؤلفات كتابه
(تقدم المعرفة) ست مرات .

ولإليك أهم مظاهر مشروعه

(١) إنتقاد الفلسفة السابقة لعهد

(٢) بعض الأدلة في الطرائق التي يجب أن يسير عليها المستقبل .
ثم قرر في الانتقاد بعض المظاهر — أو الدلائل التي يدل عليها مبدأ السلطة
وإنما يبرهن ذلك على أن (يكون) قد استخلص نموذجاً عاماً — لحركة النهضة
الفلسفية المباركة .

والرأى عنده — أنه لا بد من الفصل بين الفلسفة والعلوم — وبين النظريات
أيضاً ثم استنبط قواعد ثابتة لهذين الفرعين في القرون الوسطى وهو يقول :

fidelis denta quae fidele sunt .

وفي هذه العبارة تقرير العلوم التي هي في الحقيقة عقائد .

ولقد عارض (يكون) (أرسطو) معارضة شديدة ، واعتبره دون (ديموقراط)
منزلة . Democratus ولم يقتصر انتقاده على (أرسطو) بل خيل إليه أن كل الفلسفة
— والعلوم نظريات خلافة — قائمة على غير أساس متين ، وأنها إنما استكملت
مظهرها على عجل ، ولم تتسب حقائقها أعماق الأبحاث . (من ثمارهم تعرفونهم)
على حين أن فلسفة العصور الوسطى — لم تكن ذات ثمار تعرف بها — بل لم
يكن لها غير الحسك والقشور التي لا تشفى علة ، ولا تنقع غلة .
وإليك رأي (يكون) في الالهة — وفي عدم الإدراك الذي يحيط
بالعقل الانساني .

(١) آلهة القبيلة .

(٢) » الكهف أو الغار

(٣) » القانون (التي كانت تعارض الأوضاع القانونية)

(٤) » اللهو — وهذه الكلمة Idol مشتقة من اليونانية .

ولقد أسهب (يكون) في كلامه خاصاً بها .
أما آلهة القبيلة — فأنما يقصد من ذلك تخصيص الجنس . وما كانت هذه إلا
نظريات يستجمعها العقل الانساني حسب تأثير المؤثرات الطبيعية للبلاد .

و يستحيل أن يكون العقل الانسانى كالزجاج الشفاف — ولكنه منظم — أقرب إلى النظام منه للفوضى ، لذلك كان شغوفاً بالنظام نزاعاً للوحدة والايلاف . ولنضرب لذلك مثلاً — ما ذهب إليه أرسطو في ضرورة دوران الأجرام السماوية في دائرة معينة

يميل العقل البشرى بفطرته إلى البحث في الحقائق التى تثبتها نظرياً — ثم هو يرغب عن الحقائق التى تعمل على دحضها وبغاف كل ما شا كل ذلك وإنما يؤثر هذا الرأى فى الزيف من العقائد ، وغير الصحيح من المؤنقات الدينية العقل الانسانى ظاهرة نورانية ، ولقد يفعل بالارادة — أو يتأثر بها فتظهر أحكامه العقلية — متأثرة بالحس الانسانى حسب ميوله ورغائبه — هنالك تكون عليه مسحة الوجدان لاصبغة العقل المستقل الرشيد

آلهة الغار أو الكهف : ولقد اشتق هذا الاسم من المصطلحات الأفلاطونية حيث كان الانسان فى الأيام الخالية يأوى إلى الكهوف . ومن خصائص هذه الآلهة أن تظل محتفظة بالفرد لا بالشعب .

لكل إنسان ميوله الخاصة — وهذه إما وراثية أو محدثة عارضة ، بتأثير طبائعه والبيئة التى عاش فيها — وطالما أضلت النظريات الخلابية — عقول الناس فخالت بينهم وبين الحقائق المقررة التى لا يعرف الباطل إليها سبيلاً .

ومن الناس طائفة — يميلون إلى ملاحظة نظائر الأشياء . ومنهم فئة يرغبون فى ملاحظة المتناقضات منها — أما النوع الأول فنظرى من حيث العقلية — وأما الثانى فنطقى انتقادى وكلا النوعين — هدف الانتقاد ، وعرضة للتخطئة والتصويب فلقد يتمسك الانسان بمتشابهات ظاهرية موجودة أو مدركة

أما النوع الثانى ، فانما ترمى غايته إلى الجدل والمناقشة ، ومن الناس من يتمسك بالقديم التالى ويحبه حباً جماً ، فيؤثره على الطريق الحدث ، ومنهم من يتعشق الجديد لجذته ، وليس أصعب على الانسان من التوفيق بين المذهبين .

هذا ما يقال له سوء التفهم الذى يقع عادة بين الناس عند التعامل فى الأسواق التجارية ، وكذلك فى أعمال الهيئة الاجتماعية العامة — وتنطبق نظرية هذه

الآلهة — على نظريات ناشئة عن غموض في الألفاظ . وإنما كانت الألفاظ واسطة التفهم في أعمال الحياة اليومية على أنها تتلاشى تبعاً لسياق الأحاديث والناس يتصورون أن العقل يحكم الألفاظ — حيث تؤثر هذه الألفاظ في الفهم دائماً — فالكلمات تستحيل في السياق إلى معان جديدة وتتداولها يراعات الكتاب في معان مختلفة — من أجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين بشأن الألفاظ أكثر مما يقع بشأن ما وضعت له الألفاظ — ذلك (إن الخلاف على الدلالة أكثر من الخلاف على المدلول)

آلهة المسارح : يعتبر (يكون) اختلاف الطرائق الفلسفية أشبه بالروايات الكثيرة — التي يجري تمثيلها على المسارح ، وأنها أبدعت الفاظاً روائية كثيرة

وأهم هذه تحتوى على معان نظامية غامضة — مشتقة من النظم الفلسفية وإذا كانت هذه الآراء التي تجري على نهجها النظم الفلسفية تحول دون إعادة فحصها الحقائق — استنبطنا منها نظريات أخرى وهو أثر من آثار الفلسفة .

يقول (يكون) : (يجب أن نغفل أمر هذه الآلهة بتاتا . نحن نحارل أن نوجد مثالا عاما صحيحا للعالم كما هو عليه — لا كما يتصوره عقل الانسان ، ومن ذلك ينتهي بنا العقل إلى معبودات — فالعقل الانساني يقابله العقل الأقدس) المثل الأعلى « أى يقابل العقل الفاعل العقل المتفعل » .

ولم تخطيء الفلسفة القديمة في شيء خطأها في رغبة إتباعها عن الحقائق التي أثبتتها الفلسفة الحديثة — وكان شأنهم في ذلك — أن جمعوا شتات تعاليم وتدرجوا منها إلى « العموميات » الكليات

ولقد كانت الفلسفة في عرف المتقدمين شعاراً للطبيعة ومظاهرها المختلفة .

ثم ادعى الناس معرفة الحقائق قبل تمحيصها — بيد أنهم عادوا فاستخدموا العقل ردحا من الزمن — بعد أن عافوا النظريات — والنظر المجرد إلى الأشياء — فاصبحوا بعد ذلك يعملون العقل ويطلقون له حرية التفكير ليؤدي وظيفته حراً

مطلقاً من قيود الأوهام الكاذبة — والخيالات الخداعة — ولقد آن للناس أن يسأموا النظر إلى الحروف الهجائية فحاولوا بعد ذلك القراءة .

ولطالما قال (يكون) بوجود الاستعداد الفطري في الانسان وبين ذلك في Novum Organum حيث قال : (الانسان خادم الطبيعة — المترجم بلسانها ، وهو مع ذلك ذو قوة وفهم ، بنسبة ما استكشفه من قوى الطبيعة بالتجربة والاستقراء — ولا حول له ولا قوة دون ذلك)

هذه هي الفلسفة الصحيحة — على أنها لا تضيف شيئاً إلى الحقيقة من عندياتها — وإنما هي تكرر وتؤكد ماتراه في الطبيعة

ثم بحث (يكون) في المظهر العلمي لهذه الحال فقال : إنني أغفل جميع التعاليم — فأتطرق إلى الحقائق من ناحية غير الناحية العلمية — « لن تدخلوا الجنة حتى تكونوا أطفالاً رضعاً » — نستخلص من ذلك رأياً عاماً يصف لنا حقيقة الروح الانسانية . تلك هي القاعدة التي رفعت (يكون) إلى مصاف مفكرى النوع الانساني — بل إلى الدرج الأول من هذا النوع — ولقد قضى بهذا الرأى على مبدأ العمل التجريبي ونحن لا نعصمه من التورط في الخطأ الفكري حيال هذا المبدأ حيث أنكر على العقل نشاطه المعترف له به — إذ لا بد للعقل من النشاط ، وكيف به ينتهي إلى الحقائق إذا تجرد من ذلك الاستعداد ؟ .

وليس يكفي أن ننشر الملاحظات والتجارب على هذه الشاكلة ، وإنما يجب جمع الحقائق — وجعلها ظاهرة واحدة تعرف في إبان الحاجة إليها . ويجب أن توجد قواعد للاسترشاد إلى النواتج التي يسوغ لنا اقتباسها — ولسنا نبغى من وراء ذلك سوى التاويل الصحيح . أما رأى أرسطو العلمي — فقد اقتصر على التعليل فحسب . ولقد اعتبرت الأركان صحيحة — لذلك اقتبست منها نتائج صحيحة لهذه الغاية . على أن (يكون) كان بحاجة إلى منطق جديد — يمحس به أركان الأشياء أو خواصها الأصلية ، والقرائن التي بنيت عليها قوانين الطبيعة . وكان يعتز به مؤسس التعليم الكثير الاستعمال من قبل وهذا رأى حسيرو الفائدة — لا يحفل به — أو هو ميل عرضي — عرضة للخطئة .

إن التعليل الصحيح لا بد أن يبحث في الأمثال السلبية ، إذ لا نستطيع إثبات نتائجها إلا بعد فحص وتمحيص — عدة أمثال سلبية . ولقد كان مبدأ (يكون) — التمسك بفحص الأمثال السلبية فقرر آراء متعددة تتفق إلى حد ما — مع آراء (ميل) وهي :

الطريقة الفردية للاتفاق .

الطريقة المزدوجة للاتفاق .

طريقة التفاوت .

ولم يتكلم (يكون) على طريقة الاختلاف
ثم إنه أورد ست نقط في ذلك الرأي

(1) Partitioes Scientiarum

وهو تقسيم للعلوم

(2) Interpretatio Naturae .

وهي نظرية وضعت للطرق أو القواعد المتبعة لتأويل الطبيعة

(3) Phenomena Universi

أى التاريخ الطبيعي أو التجريبي — وهو جماع حقائق تجرى قواعده على وتيرتها .

(4) Scala Intellectus

وهي أمثال للبحث وضعت حسب طريقته الجديدة

(5) Prodromi

خلاصة الفلسفة الجديدة — وهي ما نضججه عقل (يكون) دون استعانة بالنظام الحديث .

وهاتان الطريقتان غير ثابتتين

(6) Philosophica Secunda

أو العلم العملي وهو علم نافع في العمل والاختراع

والجزء الأول لنظام (يكون) أى *Partitiones Scientiarum* موجود في
Novum Organum والطبيعي موجود في *De Augustis Interpretatio naturae*
أما في *Phenomena Universi* فان (يكون) يشير إلى أن طريقته — غير منتجة
ما لم توجد مادة تجري عليها في العمل ، فهي مجموع حقائق منظمة مقسمة . وهنا
أساس المادة بكيئتها .

ولقد وجد جماع حقائقه في *Silva Silvarum* ويقول (يكون) إن هذا
المشروع ليس يستطيع أن يقوم به فرد واحد . ثم إنه تأثر كثيراً بضرورة ما سمعه
موهبة البحث التي تتصف بها طائفة العلماء من أهل البحث والتنقيب — ويقرر
(يكون) نظاما شاملا للعمل في المواد العلمية — فوجد كل ما هو ضروري لها
من مجموعات — ومخترعين ومترجمين . وكان (يكون) يعتقد أنه يمكنه الوصول إلى
مرماه إذا وفق إلى أن يريد الملك على مؤازرته في مشروعه

ولقد تقدم الكلام أن *Prodromi, Scala Intellectus* طريقتان مؤقتان

أما *scientia acitva*

فهي بؤادر أفكار (يكون) ومقاصده في الاختراع . فهو لم يرد العلم لأجل
العلم — وإنما أراد أن يكون العلم لأجل القوة أو السلطة — وتوسيع نظام الحكم
ولقد وصف هذا الأمر (ويندل) *Win tell* في تاريخه الفلسفي كما أنه أخذ على
(يكون) نقصا في آرائه

ولقد وصف فلسفة (يكون) ^(١) بأنها فلسفة توحيدية نظامية ، ذلك لأنها
ترى إلى الوحدة في النظام .

ولم يقف عقل (يكون) عند حدشؤون معينة ، بل توسع وتعمق في البحث —
وقرر أن المرمى الصحيح ، والمقصد الرجيع — في العقل أن يصل الانسان في
حياته إلى تحقيق الاستكشافات والمخترعات . فليس يبحث عن المعرفة لأغراض
ديوية فحسب . وإنما الأوجه والأجل في ذلك ، أن يكون العرص من البحث

في الموجودات وأعيانها ، استجلاء سر الوجود — لمعرفة الموجد — والاستدلال بالخلق على وجود الخالق . تلك هي السعادة الحقيقية وكان (يكون) ميالا بطبيعته للعمل على نفع النوع الانساني ، فكأنه كان يحس أنه ما وجد إلا لخدمة المجتمع .

ولست تقتصر آراء (يكون) على إيراد فكر قاصرة يستهان بها من حيث النظر — إذ أنه كان لا يميل إلا إلى البحث والتنقيب والسعى وراء الحقيقة بعد أعمال الفكر — وما كان يرتاح إلى الوقوف عند حد من النتائج يهتدى إليها مصادفة ، أو يقف عليها عفواً قبل تمحيصها وتنظيمها

إنا لا نبحت في fructifera experiments وإنما نحن نبحت في Lucifeso وهي نهاية Novum Organum وما الحقيقة في الواقع إلا كقبس من نور وهي أجمل وأجلى ما يكون حيال البحث في النتائج التي تنشأ عنها — وقد رأى (يكون) في Instanrotio Magna أنه يستحيل على إنسان بمفرده كائناً من كان — أن يحقق مشروعا شرع بنفسه في البحث في حقائقه .

يقول : وإنما جئت لأضع أساساً متيناً — وأدل على الطريقة المثلى التي تكفل نجاح هذا المشروع — والمستقبل كليل أن بهيء من أسلافنا من يعمل على تحقيق ما بدأناه — وحل معميات هذه النظريات — إنني أبدأ بالاشارة إلى ما أرغب في تحقيقه — ولست أتعلم في البحث ، ولكنني تارك ذلك إلى طائفة الباحثين وأولى العزم والتفكير والعمل

يقول : إنني أبدأ بالاشارة ولا أتعلم في البحث ولكنني تارك ذلك للباحث المجد .

والظاهر أن (يكون) قرر عدة قواعد علمية — فنظم بذلك الدعامة القوية التي يجب البناء عليها — وتركها للناس يسرون عليها ، وكل من سار على الدرب وصل . على أن نظامه الذي أعنت فيه الفكر ، ليس هو المتبع في العلم — لنقص فيه ، وإعما يظهر ذلك النقص في القسم الثالث الخاص بمشروعته مثل

Phenomena Univrsi أى جماع الحقائق . يقول : إذا أمكنك ضم الحقائق من غير أن تجعل لها نظريات ، تسنى لك وضع القوانين بفضل تمحيص هذه الحقائق وتدوينها . وإنما يجمع هذه الحقائق أهل الشغف بها . ثم منها يقتبسون القوانين على حين أن هذه ليست هي الطريقة التى تقتادنا إلى النواتج ، فالملاحظ لا يعرف ماهو بشأن البحث عنها ما لم تتوافر لديه نظريات تسير مباحثه بمقتضاها وما كان الخطأ الذى وقع فى القرون الوسطى — مقصوراً على البحث النظرى وإنما وقع لعدم وجود الفوارق — وليس يفي نظام « سيكون » كاله — النظريات حقها من إجراءات النتيجة العملية — ولقد حوله العلم إلى طريقة آلية — ثم سوى بين جميع العقول ، على أن تشكيل النظريات شأن من شؤون النبوغ العلمى

« طريقة نيوتن » « The Newtonian Method »

هى طريقة أكثر كالا وتتفرع كما يأتى —

- ١ . تشكيل النظريات .
- ٢ . إقتباس النتائج من هذه النظريات .
- ٣ . الفصل بين هذه النتائج .

ونحن — فنرى أنه بعد أن جد « سيكون » فى بحثه ردحا من الدهر ، أغضى عن ذلك — وجعل يشكل النظريات ويقررها، مثلاً إن سبب الحرارة — الحركة ، وهى الخطوة الأولى فى ذلك البحث ، والحق إن طريقته هذه بحاجة إلى تفسير أوضح من ذلك .

وكان « سيكون » أبعد من أن يحرر نفسه من موضوع الأركان العلمية للطبيعة ، فاعتبر أن لكل مادة طبيعة وشكلا . (هيولى وصوره) ، وأن غاية العلم استكشاف أشكال الأشياء (صورها) .

مثال ذلك — إن للذهب صفتى الجود والصفرة ، وشكل الصفات الأخر التى نلاحظها فيه . ثم أخذ يبحث فى الجوهر الأسمى ، أى الصفات التى تكون هذه المادة — وأن لكل صفة سبباً أو شكلاً خاصاً . وأن واجب العلم إنما يقضى علينا بالبحث عن الشكل أو السبب .

ولقد تحدى « يكون » البحث في الحرارة بهذه الطريقة ، وضرب الأمثال بما توجد فيه الحرارة — وما لا توجد فيه ، ثم عاد فضرب الأمثال لدرجات الحرارة المختلفة . ثم انتقل من ذكر الحقائق إلى المعلوم فيها الشكل على حين وجود الحرارة فيها . بيد أنه عاد إلى موضوع الشكل في النهاية من أمره . وهذه عملية لاحصر لها .

ولقد تورط « يكون » في الخطأ المبين من حيث بساطة الطبيعة ، لأن مسألة الطبيعة من أعقد المسائل ، لذلك جاءت طريقة « يكون » في الطبيعة معقدة أيضاً — كما يتبين لنا من الطريقة التي تفهم بها « يكون » مسائل الطبيعة ، قيمة رأيه في ذلك .

جهل « يكون » أهمية النظريات الرياضية (الرياضيات) من حيث هي آلة للمباحث العلمية

وكان « كبلر » و « غاليلي » أيضاً من أولئك الذين نهضوا بالعلوم الحديثة .

يلوح لنا أن « يكون » كان ضيق الصدر ، قليل الاصطبار إذا تناول أبحاث المسائل الرياضية ، التي لم يتسن له الوقوف على نتائجها ، وذهب إلى أن الملاحظة النسبية للرياضيات آلة العلم ، كالفلك مثلاً .

وليس يعنى هذا الرأي فتيلًا — حيال علم المنطق . على أننا نذهب إلى أن « يكون » لم يكن على شيء من اتقان العلم الناضج الصحيح ، بيد أنه كان يدافع عن مبدأ التجربة ، وحاجة الإنسان للعودة إلى الطبيعة واستقراء مظاهرها المختلفة ، بالأناة وخلص النية .

وما كان « يكون » إلا رسول تقدم العلم العظيم — حيث استقرت آراؤه ، في سياق من لغة سلسلة عذبة ، تسيغها الأفهام ، وتستمرئها العقول على تباينها ، واختلاف درجاتها في الفهم (وهو السهل الممتنع) .

هذا حكمنا عليه الآن — ولم يكن ذلك بالبين الظاهر في عصره . والذين يعنون بالتكلم على طريقة « يكون » ، لا ينظرون في تعاريفهم بعين النقيض ، وهم الذين يعنون بتعريف مبدأ التجربة ، ويشايعون أهل ذلك الرأي

(بيكونه) فيلسوف — لانه كان ينظر في العلوم نظرة عامة ، وليس بين الناس من يتبعجح فيقول إن الرجل تعمق في الفلسفة فبحث فيما وراء المادة « كديكارت » مثلاً أو (كنوماس هبس) « Thomas Hobbes » (١) الذي ظهر سنة ١٥٨٨ إلى ١٦٧٩ وهو الذي أجاد الاجادة كلها في الكلام على العلوم في عصر النهضة — ومخالف « بيكون » في كونه أقتبس أفكاره معتمداً على الرياضيات التي رغب عنها « بيكون »

والرأى عند هبس أن الهندسة أساس العلوم كافة ، على ما فيها — العلوم الطبيعية ثم إنه اقتبس رأياً من أراء النهضة العلمية المحدثه ، وجعله قاعدة متبعة فقال : إن ماله وجود هو « المادة » وإن ما يحدث هو « الحركة » ، لذلك كان « هبس » مادياً واقتصر في أبحاثه على الأدبيات والسياسيات والاجتماعيات

وكان توماس هبس أكثر اهتماماً بالنظرية الرياضية من « بيكون » حيث يعتبر المادة والحركة — عاملين للعالم الطبيعي ، وحقيقتين مقررتين في الوجود وعلى ذلك فطريقته مادية غير منظمة . يضرب الأمثال قياساً على الهندسة والمبادئ الظاهرة بذاتها ، ومنها يستنتج نتائجها ، ويعتبر الانسان مخلوقاً شديد الاهتمام بذاته ، لذلك كان الانسان في حرب دائمة مع ما يحوطه من الموجودات .

وليس في هذا القول بالمقصود من ذلك ، إنما يتنازل كل فرض من حقوقه الشخصية للحكومة ويخضع للقوانين الكلية ، ولقد تقدم الكلام بأن « هبس » قصر همه على البحث في العلوم السياسية ، والأدبية ، والاجتماعية .

(١) توماس هوبس — فيلسوف انكليزي مشهور نبغ في الاجتماع والسياسة — ولد في ملمسبوري عام ١٥٨٨ ومات سنة ١٦٧٩ ، درس في جامعة اكسفورد — هجر الى باريس حيثما ألف أكثر مؤلفاته — وكان مريباً للإشراف فعلم أمير ويلز — الرياضيات — وهو يعد من مفكرى أوروبا النابغين — وكاتب من حملة الاقلام — ضرب بسهم في الادب والسياسة فكانت له المكانة الاولى — ومن أرائه ، أن الزيادة والافراط في الانانية ، حالة لازمة للحكومات لذلك لا بد من وقوع الحروب ما بقيت هذه الظاهرة .

أما مؤسس الفلسفة الحديثة « ديكارت » (١) فالتمازى في آرائه تلك العلاقة المتينة بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية التي نشأت في عهد تلك النهضة المباركة، وافتد جعل النظرية الآلية الطبيعية للحركة أساساً لما قرره من العلوم الطبيعية، واستدل على ذلك بوجود الشعور الحسى فى الإنسان فأصبح بذلك مؤسس الفلسفة الحديثة

ولد « ريبطرت » سنة ١٥٩٦ فى « لاهاي » وتلقى دروسه فى مدرسة الأخوان اليسوعيين حيث قضى فيها ثمان سنين — فدرس الكثير من العلوم الرياضية والفلسفية ، والاجتماعية . وكانت نتيجة أبحاثه تقرير مبدأ عام للعلوم ، وأساسها . وكان معاصراً لمونتaigne (٢) . وكان شغوفاً بالقواعد الهندسية ، لما فيها من وضوح وجلال ، على أنه لم يرها تطبيقاً مع حقائق الحياة . ولقد أكل على نفسه أن يدرس العلم — وألا يبحث إلا عما يستكشفه فى نفسه أو فى عالم الطبيعة

(١) راجع ص ١٣

(٢) Montaigne (Michel de) (2)

ولد كما يقول هو بين الساعة الحادية عشرة مساءً من يوم ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣ فى بلدة منتين وكان ينسب لعائلة فرنسية شريفة عريقة فى النجب — كان والده تاجراً وخدم فى الجيش مع فرنسيس الاول فى ايطاليا — وقد اجتهد والده فى تعليمه ولو أن ذلك كان مغاليراً لما عليه الذوات فى ذلك العهد — وكانت طرق تعليمه غريبة فمثلاً كانوا يعلمونه اللغة اللاتينية بواسطة خدامين له لا يعرفون الفرنسية وكانوا يوقظوه على نغمات الموسيقى — ولما بلغ السادسة من عمره أرسله والده لمدرسة فى بوردو وكانت من أشهر مدارس ذلك الوقت وكان بها نحو الالف تلميذ وكان من ضمن اساتذتها بوكانان الذى كان أخيراً معلماً لجيمس الاول وموريسيس أحد مشاهير مفكرى القرن السادس عشر وكانوا يمثلون روايات باللاتينية تمثلها التلامذة وقد مكث مونتaign فى المدرسة سبع سنوات ثم درس الحقوق وليس من المعروف فى أى جامعة درس هذا العلم ولكن غالباً فى تولوز فى أشهر جامعة فى فرنسا فى ذلك العهد مع أهل رجال الدين — وبعد خروجه من المدرسة عين فى برلمان بوردو مستشاراً وفى سنة ١٥٦٦ تزوج وبعد ثلاث سنوات توفى والده وورثه ثم بعد ذلك عاد الى بلده ولو أن صحته كانت ضعيفة لكنه مضى كل وقته فى الدرس والتحصيل بين تأليف فى الادب والفلسفة وغيره وقد نال فى مدة حياته شهرة واسعة فى العلم والادب وقد اهداء كراس التاسع نيشان القديس سنت ميشيل

وقضى في ذلك الكثير من سنى حياته متنقلا من بلد إلى أخرى . ولقد أتاحت له
الفرص زيارة الملوك في رحلاته هذه . ثم أراد أن يستفيد من تجاربه — كما كانت
العادة عند شباب عصر أسعدهم الحظ . ثم تطوع في جيش (الأراضى المنخفضة)
وشاهد مواقع عديدة — وحصارات هائلة . ثم برح تلك الناحية — وولى وجهه
شطر ألمانيا الجنوبية — رغبة في الانضمام إلى الجيش هنالك . بيد أنه عرج في
رحلته على « بافاريا » فاستأله جيشها وتجندها هنالك ، وزار معسكرات الشتاء عند
مصب نهر الدون Danube ، وكان ذلك بين سنة ١٦١٩ ، وسنة ١٦٢٠ .

هنالك آنس في نفسه استعداداً للتفكير والتأمل ، فتوئب للعمل ووضع قاعدة
التدليل — « البرهنة » — وهو انتقاد عقلى ألفه ولقد أثبت في مذكراته — تاريخاً
مسبها للعصر الذى حضره ، بدأه من سنة ١٦١٩ أى سفانا من أول عهده مباحته
العلمية الأولى . ولقد وجد في كل فرع من فروع المعرفة أخلاطاً من الحقائق
والترهات ، وهو ما كان يتوقعه إذا رغب في تحويل نظرنا إلى الأعمال والأفكار
الشائعة في ذلك العصر ، ولقد رغب في تغيير آرائه وتبديل مقرراته التى سبقت ذلك
العهد — ليسد بها وينظمها على ما يتفق مع نضج علمه إذ ذاك .

على أنه لم ينصح للناس باتباع طريقته هذه التى رآها ضرورية لنفسه .
ولقد ضرب بمبدأ السلطة عرض الحائط ، وقال إن للإنسان حق
الحكم الذاتى .

ولما بلغ الرابع والعشرين من سنى حياته ، وضع لنفسه عدة قواعد ييانا لطريقته
التي تعتبر من أهم أعماله — وهى تشمل البحث بالعقل ، من الحقائق التى فى العلوم .
واستعان على ذلك بأربع قواعد ، أهمها القاعدتان الأولى والثالثة .

يقول فى القاعدة الأولى : « إنى لا أسلم بصحة شىء ما لم أتأكد من أنه كذلك
فالواضح الجلى الذى لا ريب فيه من المعرفة هو
الذى يرناح إليه الضمير فيكون معقولا مقبولا . »

والقاعدة الثانية ، تقسم كل ما هو صعب مستعاق في فهمه في البحث إلى أجزاء على
قدر الحاجة إلى ذلك .

والقاعدة الثالثة يقول فيها : « إنى أضع أفكارى على نظام خاص بحيث إذا بدأت من أبسط وأسهل ما أعرفه ، رقيت شيئاً فشيئاً ، وخطوة بعد خطوة إلى استجلاء غوامض الأمور المعقدة ، تلك هى نظريته الرياضية . »

والقاعدة الرابعة يقول فيها : « إنى أجعل الفحص بسيطاً جداً ، والآراء عامة بحيث أفهم أنى لم أترك شيئاً . »

ولقد كان شديد الاحتفاظ بآرائه إلى حد التحقق والتثبت فيها ، ليجعل الحيلولة بينها وبين الشك قائمة أبداً

يقول « ديفرت » : « الشك أول ما يبدأ به الفيلسوف ، وليس يجوز أن

نخلط بين الشك والتشاؤم ، فالشك قد يفضى بالإنسان إلى حقيقة ، أما التطير فهو اليأس المبين من الوصول إلى معرفة الحقيقة أو هو يذهب بالاعتقاد إن الشيء حقيقى . »

الناس يتهافتون صراعاً صوب النتيجة التى يتم لهم بيانها حتى إذا ما بلغوها كانت لهم فى الغالب سرا باخداعاً . أو قد يكون لهم أن يصطنعوا الصبر والتأنى باحثين فى العلوم — وقد يحدوهم التخبط إلى الفشل المبين حيال الوصول إلى الحقيقة من بحث فلسفى هام .

ولم يتريب (ديفرت) فى وجود الحقيقة ولا فى إمكان الوصول إليها . بيد أنه أنكر على الناس تفشى العدوى فيما بينهم (عدوة العقيدة باللقاح) ذلك لأن العقل لا يطمئن إلى ذلك ، وقد كان مشكوك فيها . على آرائه فى الحقيقة .

ولقد أقام (ديفرت)^(١) لنفسه عدة مبادئ ، على أنه كان يفعل ما تفعله أهل بلاده والبيئة التى نشأ فيها — وتمسك بمعتقداته الدينية — وكان على شيء

كبير من الاعتزاز بالنفس — ثابت العقيدة ، متمصبا لرأيه ، ولا كان عام ١٦٢٩ كان المترجم في باريس ، مكباً على دراسة الآداب ولكنه منى إذ ذاك ببطانة من أصدقائه حالت بينه وبين ذلك العمل الشريف وإرادته على أن ينقطع عنه فحج إلى هولندا — حيث آنس في جوها مجالا للتفكير والعمل النافع ، وقد اشتهر أهل هولندا في ذلك العصر بالميل الغربي إلى التسامح — وكرم الأخلاق لبث في هولندا نحو العشرين عاماً — ثم نزلت نفسه إلى زيارة السويد حيث اعتوره رطوبة ففضى هناك سنة ١٦٥٠

وأهم مصنفاته وأشهرها كتاب العالم La Monde ويتناول هذا المصنف نظرية آلية للعالم الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان والحيوان .
ومن أقواله (هبنى امتداداً وحركة ، وأنا أخلق العالم) ولم يعرف هذا السفر إلا بعد وفاته حيث كان يحوى تلك الآراء الرجعية التي كانت تعارض الآراء الحقة في عهد تلك النهضة الفكرية

أودع غاليلي^(١) غياهب السجن لانه جهر برأيه — نظرية Copernicus^(٢)

وكان ريطرت يسر هذه النظرية في ضميره خفية أن يلتقى بنفسه إلى التهلكة لذلك منع مؤلفه من أن ينشر — على حين أن مادته أو جوهر مذهبه كان مشتملاً مغلغلاً في ثانيا مؤلفاته الأخرى . وكان مؤلفه الأول جماع مقالات علمية — ذات مقدمة تتضمن في معناها تلك الطريقة . نشر ذلك ١٦٣٧

(١) انظر صحيفة ١٠٣

(٢) كوبرنيكس — ١٥٤٣ — Copernicus — أحد أولئك الذين همضوا نهضة يذكرها التاريخ وقد ذهبت بكثير مما كان راسخاً في العقول — فهو ذو فضل عظيم من هذه الناحية من أن الانحراف الخالد ومن حيث أنها وجهت الأفكار إلى مسألة حد سلطة الكنيسة — فعدت منه خروجاً على الكنيسة وأصبح له أهل السلطة الكنسية ثم مات مقتولاً
ان في حياة هذا الفيلسوف لمعجياً — فقد كان بالنبيين أشبه منه بالخلق — وكان مثله في تأجيج وجدانه وغيرته ونشاطه — مثل البركان المتأجج
وهو مؤسس مذهب يعد في تاريخ الفلسفة مبدأ لعصر من عصورها

وكان ذلك العام — عام ميلاد الفلسفة الحديثة من بعض الوجوه .
 وفي سنة ١٦٤١ — ظهر أول مصنف له يتناول (الأبحاث الخاصة بالفلسفة
 المبدئية) ويتضمن هذا المصنف البرهنة على وجود الله وخلود الروح
 فاذا وقعنا على هذا العنوان ، أستعاد خاطرنا عنوانا قديما لسفر وضعه (أرسطو)
 بنفس هذا الاسم .

عنى (ديكارت) بلم آراء مفكرى عصره واستجماع انتقاداتهم قبل أن يذيع
 مؤلفه بينهم — ثم أخذ يجيب على انتقاداتهم بإجابات معقولة فى كتابه
 والأبحاث هذه ستة ، مختصرة قليلة .

وفى سنة ١٦٤٤ نشر كتاب (مبادئ الفلسفة) ولقد أقر فيه مبادئه على شكل
 نظم — ومهما يكن من أمر نظام هذا الكتاب ، فانه لم يسترع الأ نظار . والناظر
 فى الكتاب ، يرى فى سياق الموضوع — أن الكاتب قد استنضج فكرته وقتنا
 يسيرا من الزمن .

والمبدأ السلبى فى كتاب (ديكارت) هو الشك . ولقد كان الشك (فى المذهب الديكارتي)
 — وسيلة الوصول إلى استجلاء غوامض الأمور — فهل هنالك حقيقة تحول دون
 إثبات هذا الشك ؟

إذا كان الأمر كذلك — كانت هذه الحقيقة دعامة تقم عليها هذا البناء .
 إن تريبه كان وقتيا — وسبيله إلى ذلك أن يجعل الشك فى حل من التأويل .
 ولقد أغفل الحقائق التى كان يترىب فيها مرغما . كذلك نبذ طريقة الحس ، وإذا
 كانت الحواس تضمننا حىال ذلك فى حالة ما — فما الذى يكفلها لنا بعد ذلك
 محقة ؟

أسنا نحلم فى بعض الأحيان — وليس يوجد لدينا شىء مما نحلم به ؟
 بل وكيف نعرف أننا على ضلال كذلك فى ساعات اليقظة ؟
 على ذلك — فقرينة الحس ليست بكافية
 الأحلام تعيد ذكرى الأشياء التى وقع نظر الإنسان عليها — وتستجمعها معا

فيصورها الخيال . ويجب أن نسلم بأن الصفات العامة للأجسام — حقيقة ، وأن خصائص الأشياء موجودة في اليةظة وفي المنام سواسية .

يجب أن نسلم بعلاقات المسائل الرياضية

يقول (ديكارت) إنا وإن كنا على يقين من صحة هذه العلاقات — فليس يبعد أن نرزا بالوسوسة — أو يتسلط علينا الهاجس فيعيبث بالمعتقد في ذلك .

على أن وجود هذه الروح — لا يتفق مع ما نحن عليه من حيث الاعتقاد بالله . وقد يقال إنه لم يبرهن في ذلك التاريخ على وجود الله . ونحن فنبدأ الشك في كل شيء .

ولقد اقتبست مبادئ « ديكارت » الإيجابية ، وقامت على هذه الآراء — « قد أكون مخدوعاً من حيث تخيلي وتفكيري » .

« ويجب أن أوجد حتى أخدع (الوجود سابق للاختداع) ، فهل يكون الشك مستحيلاً إذا لم أوجد ؟ »

على أن كل شك محدث يستجلى الغامض من الموضوع ويزيد الحقيقة نبونا وتأكداً .

وما كان الشك إلا لنفسه داحضاً ، ومن هنا وقف (ديكارت) على المبدأ الذي كان ينشده فقال . (انى افكر ولذا انا موجود) Cogito ergo sum وهذه أول مذهب إليه (ديكارت) في الفلسفة الحديثة ، والواجب أن نعى بالتحقيق في ذلك . وليس في ذلك ما يدل على معنى الوجود الحسى — إذ أن هذا الوجود موجود بقرينة الحواس التى نحن أبداً في شك منها — وإنما تجرتى العملية هى التى تقتادنى إلى الحق — ذلك هو واجب (ديكارت) لمبدأ (هوبس) المادى .

وكان (هوبس) يقول لماذا لا نقول Ambulo ergo sum ونتمسك بـ

« Cogito ergo sum »

إننى استكشف بتجاربي العقلية ماله علاقة بذاتى وبذات الوحدة . وإنما يدل على وجودى شاعرتى . وقد استنتجت من ذلك أنى مادة تشمل كل جوهرها أو طبيعتها التفكير — وأن كل ما قد يوجد ليس يتوقف على شيء مادى وهكذا —

— أى العقل الذى يجعلنى (فأنا) — بمعزل عن الجسم وهو أكثر معرفة بالجسم فإذا لم يوجد الجسم لبث العقل كما هو .

وعندى أن المراد بالعقل لإجراء عملية عقلية على أن هذا التعبير أضيق من تعبير (ديكارت) فهو يستخدم لفظ . Cogitatio أى العقل كصورة من صور الشاعرية فالمراد به الشعور بأوسع معانيه

وتبتدىء الفلسفة الحديثة من نقطة حسنا بالأمور — وإنما الشعور بها — هو الحقيقة الأولية ، لأن الشعور أكثر ثبوتاً من وجودنا المادى فى هذا العالم المادى . ومن هنا نتبين مبدأ (ديكارت) المزدوج، حيث يميز تمييزاً بيننا — بين المادة العاقلة والمادة غير العاقلة .

لقد قررت الفلسفة الحديثة مبدأ التثنية بأجلى معانيه وابتدأ هذا المبدأ بالتوفيق بين العقل والجسد وبين الشعور الحسى والوجود المادى للأشياء، وكانت الخطوة الثانية (لديكارت) أن أخذ يتساءل عما هو الأساس الذى يبنى عليه هذه الحقيقة . ولماذا يكون الشك فى هذه الحالة مستحيلاً ؟

وليس لذلك من إجابة، إلا أنه رأى جلياً أن الوجود ضرورى لضرورة العقل وهذا المبدأ هو ما نسميه نظاماً يرشدنا إلى الحقيقة .

إنه شيد فلسفته على حقيقة جلية وهى . Cogito ergo sum . وليست هى نظرية خصب، وإنما حقيقة ثابتة ولقد عبر عنها اللاتينية الدنيا انها ego sum cogitans — فليست حقيقة وجوده وإنما حقيقة الشعور الحسى هى التى تثبت ذلك الوجود وانتهى من وجوده بقوله إنا نستطيع أن نعتبر هذا القول أساساً للحقيقة — وتطرق إلى مقترح جعل، الصراحة ديدنه، والوضوح غايته فى الموضوع، والخطوة الأولى لرأيه، وفى تطبيق، هذه القاعدة شىء من الصعوبة . وإنما تزداد هذه الصعوبة خطورة عند تصورنا ثبوت علاقة الأشياء السابقة، بعضها ببعض

ويجب أن لا نخطئ فى تأويل المبادئ السابقة أو حالانها حيال قرائن ضرورية وهى الحقيقة الثابتة فى آراء (ديكارت) والواقع أن (ديكارت) لم يصل إلى معرفة حقيقة الوجود

المادى قبل أن يصل إلى إثبات وجود الله بالقوى من الحجيج، والكثير من البراهين، وهذا أهم ما فى فلسفة (ديكارت)

البراهين على وجود الله ثلاثة يجب تمييز بعضها عن بعض، ولما بدأ (ديكارت) نشر رأيه المادى، جعل ينعم النظر فى الأفكار التى كانت تحول بخلافه ويحصيها يقول : نحن نستطيع أن نتصور الأفكار إنما نستوعبها من الخارج ونسميها أفكاراً عارضة . وبعضها يخلقها لنا خيالنا فيجمعها التصور عفوياً، أما النوع الثالث من ذلك، فهو ما نسميه الفكرة الثابتة، المتغلغلة فى أدمغتنا ولقد كان هذا التعبير مبدأ الوجود، وفيه اختلاف كبير عند أهل الفلسفة وذوى رأى وهو غير مستعمل الآن فإذا كان المراد به أن العقل هبط إلى الوجود فاحتل المادة ببعض فكر مختلفة، فانما يدحض هذا الرأى الاختبار الفلسفى والتجريب العملى . ولم يعن (ديكارت) حب العناية بحقيقة العالم أو تاريخه المقرر الذى من شأنه إن الآراء تولد مع ولادة المخلوق، ولقد اعتبر الفكر الداخلية فكراً ضرورية لازمة وراثية فى تركيب الفكر ونحن نراها صحيحة بحكم الضرورة . وإذا نظرنا إليها من الوجهة التحليلية، وجدنا أنها تعنى حقيقة هامة من حيث الفكر الداخلية — فكرة الخالق أو فكرة وجود كائن كامل .

فن أين كانت لى هذه الفكرة ؟

إننى موجود ناقص، ولست أستطيع أن أملك لنفسى هذه الفكرة. لأنها تدل على شىء أوسع وأكثر مما هو فى متناول مقدورى العنلى — وليس يستطيع عتلى أن يدرك ما هو أرقى منها وما لا قبل له به إذ هو لم يبلغ الكمال النوعى لذلك تقول إن هذه الفكرة لا بد أن تكون قد وجدت فيما بوجود طبيعة أكثر كمالاً منا و بوجود موجد يملك فكرة الكمال وهو ما نسميه (الله)

على أن هذه الطريقة مستهدفة لسهام بعض النقاد . إذ كيف أعرف اننى موجود بذاتى غير كامل، إلا باقرار هذه الفكرة فى نفسى، وبمقارنتها مع فكرة الكمال

فإذا كان الانسان أكمل مخلوق فى الوجود، فليس يوجد ثمة شعور حسى باختلافات الجدلية .

يقول (ديكارت) إني أحس بفكرة وجود الله قبل أن أشعر بوجودي الذاتي من بعض الوجوه . وهو قول لا يسلم به من غير جدال . ولكن لأنني أعترف بوجود موجود كامل غير محدود — وهي فكرة الله أو فكرة موجود لا يقع عليه حد كائن فينا وهي التي نجعلنا ناسا ، أي نجعل لنا وجوداً يبعثنا على أن نحس بوجودنا وانا خلق ناقصون ، محدودة قوانا فاذا أغفلنا هذه الفكرة نكون والحيوان والجماد سواسيا .

إن أهم معالم الحياة الانسانية الكفاءة المحدودة للرقى النوعي كذلك شأن فكرة وجود الله بهذا المعنى ، بفكرة الشعور بالنفس وهي الطريقة التي اتبعها (ديكارت) لاصلاح النقص الذي بدا في نظريته .

يمكن اعتبار النفس الفردية جزءاً من حياة أوسع أي مقتبسة من كمال أرقى وأنها دليل على الشعور الحسي المحدود — تلك هي الحججة الأولى .

أما حججة الثمانية ، فبنية على حقيقة وجوده الذاتي كموجود ذي حدود خاصة ، خاضع لناموس القوى التي تهيمن عليه ، وهي أقوى وأقدر منه بلا مرأ . فهو قد بحث عن السبب لوجوده ، ومتى قورن هذا السبب بصعوبة وجوده في العالم — أي وجوده في الوجود ترى سهولة نسبة الانسان الكمال إلى نفسه . فاذا نشط إلى البرهنة على ذلك برهن على وجود الله . وما استمرار الانسان في الوجود إلا دليلاً على وجود الخالق — فبقاؤه في الوجود مخلوقاً على استمرار ، أدل دليل على بقاء الصانع وهكذا يجد « ديكارت » وجوده مبنياً على وجود حقيقي أوسع .

أما نظريته الثالثة فكان لها تأثير عظيم في تاريخ الفلسفة إذ اختصمها بالبحث في الطبيعة وجواهر الأشياء ومعالمها .

وما وقع من نفسه هذا الخاطر ، إلا من فكرة وجود الله ، وانتهى من ذلك إلى الوجود المطلق ،

قد نذكر خواصاً تشمل جوهرًا المثلث أو طبيعة — على أن فكرة وجود المثلث ، لا تدل على الواحد بوجوده . ومصدق ذلك أنه قد يتسنى وضع أي تعريف لأي شيء ، على أنه ليس يلزم من ذلك أن يوجد الشيء الذي وضع من أجله ذلك التعريف .

على أن فكرة وجود الله غير خاضعة لهذا التعريف ، بل هي مستثناة من ذلك ، لأن الوجود هنا كائن في الفكرة ذاتها .

والشائع أن « كنت »^(١) « Kant » قد تجاهل هذه الفكرة فذهب إلى أن الوجود لا يكون صفة لأي فكرة ما — وأن الوجود لا يمكن أن يصدر من فكرة أو رأى — وعلى ذلك فليس يمكن أن نساخ هذه الفكرة البديهية ، وحتى إذا صار تقبلها فليس لنا أن نميزها عن فكرة الانسان الأولى ، على أنها فكرة ضرورية قامت على نظرية معقولة ، وما هو ضرره رى لنا في التفكير يجب أن يكون بحكم الضرورة ضروريا في كل شيء

المحاجة نوعان (Priori & Posteriori)

يبتدىء بالبرهنة على بعض الحقائق المعينة السابقة وينتهي إلى سبب هذه الحقائق ، أما « پريورى » فيبدأ بالبحث عن أصل الفكرة من حيث هي ميزة من ميزات العقل .

وحجة ديكارت الأولى من هذا النوع « پريورى » أما حجته الثانية الدالة على حقيقة الوجود فمن النوع الأول ، أى أنها فكرة شأنها اثبات وجود العالم .

أما الحجة الأولى فتتجمع هذين الشككين .

أنه يبتدىء من حقيقة فكرة ما ، على أنها متغلغلة في الذهن ، ثم يبحث في سبب هذه الحقيقة .

ولا تكون النفس إلا في موجود له الكمالات الموجودة في الفكرة وهو ما يعبر

عنه بكلمة « Posteri »

أما الطريقة الأخرى ، فتعتبر ضرورية لأنها تعبر عن شعورى الحسى بذاته ، ولذلك فهي تعتبر « پريورى » .

لدينا بعض الصفات الشاملة لحدود أروجر الفكرة ، ونحن لا نستطيع أن

نكون تعريفا للجوهر يدل على وجود الشيء ، فنحن نستجمع الفكرة أو نكونها ، وليس يدل ذلك على الوجود — وهذا الرأي لا ينطبق على فكرة وجود الله — فنحن نضم إلى صفات المولى وجوده .

يقول « كنت » ليس الوجود صفة لفكرة ما ، وإنما هو اعتقاد ثانوى لا يمكن الوصول إليه إلا بالمران والتجربة .

وعلى ذلك فالفكرة المبدئية ليست تعتبر حقيقة ثابتة معادلة لفكرة (ديكارت) الأولى اللهم إلا إذا كانت فكرة ضرورية نحن ملزمون أن نشملمها بالتفكير (كل ما هو ضرورى من حيث الفكر صحيح) أى أن الله موجود ولما أطمأن (ديكارت) إلى ذلك بعد إقناع نفسه بوجود كامل عاد إلى فكرته الأولى (إن كل مانراه واضحاً جلياً هو صحيح) فالادراك الواضح الجلى يساوى اللزيم والضرورة

يقول (ديكارت) إن مذهبه هذا موثوق به . إذا لم يوجد كاملاً فليس لدى من كفىل يعصمنى من الانخداع فى البديهيات . وليس يجوز أن أنسب النقص إلى الموجود السكامل على ذلك باستطاع الركون أو الاعتماد على مذهبي دون التورط فى الخطأ .

ونحن نتبين من ذلك أن (ديكارت) كان يبحث بحثاً منطقياً محضاً وأنه طبق مذهبه على البرهنة المرة الأولى الدالة على وجود الله تعالى ، ثم عاد إلى مذهبه وجعل حقيقة إثباته قائمة على أثبات وجود الله .

هنالك أخذ (ديكارت) يجمع الحقائق الثابتة إلى مبدأ جوهرى واحد — ذلك أن العالم نظام طبيعى موثوق منه ، أى إنه عالم نظامى وإن أذهاننا مؤتلفة من تركيب نظامى نستطيع به الوصول إلى الحقيقة ، وإلا كانت وسيلة للخداع ، وهذا المبدأ جوهرى ضرورى من لوازم التقدم ، على حين أنا لا نستطيع إثبات درجة العقل بالبرهنة أو التدليل ، ويجب أن نسلم بوجود العقل من غير جدل أو مباحثة . وهنا يجعل (ديكارت) الفرض جزء من الفرض العام وهو أن العالم نظام حى مقرر ولقد نجحت هذه القضية التى أجاد (ديكارت) فى بيانها فظهرت واضحة فى مؤلف (كامبل فريزر) Campbell Fraser

في (فلسفة التوحيد) وبهذه الطريقة لجأ (ديكارت) إلى الثقة المبدئية فيما استكشفه من معالم الطبيعة أى الفكر أو العقل البين ومن ثم سارع إلى إظهار أفكاره

أما خطواته الثلاثة في ذلك فكانت في موضوع وجود العالم المادى يقول إنا نشعر بوجود العالم المادى، بحواس وإنما يقع لنا ذلك في بيان غامض جداً إذ لا يمكننا أن نتخيل وجود العالم المادى إلا على قدر ما نستطيع تصوره بصورة ثابتة وهو يرجع بالعالم المادى إلى خواصه الأصلية (الامتداد) وهنا نخيل إلينا أن العالم المادى قابل للقياس .

فالشؤون الطبيعية والرياضية تجري في الفضاء لأنها من خواص العالم .

ولقد سلم ديكارت (بفكرة وجود عالم ليس الامتداد من صفاته، أما الخواص الأخر للعالم — التى تدرك بنوع عام — فهى اللون والذوق والشم الخ وهى شؤون غامضة حيال الحواس وعلى ذلك فليست فى الواقع خاصة بالعالم المادى وإن كانت نشأت فينا بفاعليته .

أما الصفات الأولية المتعلقة بالأشياء على استقلال فهى الجمود mass or solidity . وأفند أغفل (ديكارت) الصفة المعنوية واقتصر فى بحثه على الصفة الرياضية للمادة ويشمل المجموع المعنوى كل ماله علاقة بالنعوت العلمية .

أما الخواص الثانوية فهى فى الواقع تأثيرات عرضية لصفات أساسية وهى نعوت للحواس الخاصة .

إنا نرى المادة فى مظهر واضح لا يحدد ، وليس يجوز أن أشك أو أزعم أن هذا هو وجود حقيقي للأشياء

وليس للعالم المتمدنى من خواص العقل وجوهره الامتداد فحسب . أما الشاعرية فليس من خواصها الامتداد ولا تربطها بعالم الامتداد ضمانة

Res cogitans versus res extence . هذان هما الرأيان المتناقضان ولكل منهما صفة

جوهرية خاصة

ففي العالم المادى ، يوجد لكل شئ معالم الامتداد ، وعنده أن الموجود الأقدس مادة غير محدود . والفظ هو المادة التعبير الوسطى لفلسفة (ديكارت) و (سبينوزا)

(١) Spinoza

(١) سبينوزا « . Baruch Spinoza » — ولد في الرابع والعشرين من شهر نوفمبر سنة ١٦٣٢ بأستردام — من أبوين يهوديين يرجع أصلهما الى البرتغال — ولما انتهى من دراسته الاولى — أخذ يدرس الكتب المقدسة — فدرس الكتاب المقدس والتلمود ، وما انتهى من دراسة هذه الكتب أن أحس من نفسه تغييراً محسناً ونزعة الى دراسة الطبيعيات فأكب على دراسة مصنفات ديكارت

ولقد تأثرت نفسه بهذه التعاليم فتحول عن دينه — وتغير معتقده بيد أنه لم يؤث من الشجاعة الادبية ما يجعله يصارح قومه اذ ذاك ولكنه ما لبث أن أعلن خروجه من يهوديته جهرة — علي حين أنه لم يقل باعتناؤه الدين المسيحى ، خيفة أن تتعرض به عشيرته فتفتك حياته وهو مع ذلك لم يسلم من مناوأتهم اياه العداء وقد حرموه من الكنيس حرماناً باتاً

ثم هجر أستردام قاصداً الى رينسبرج قرب ليدن — ثم نرح من هناك الى الهاي . وهناك أكب على البحث والتنقيب في عزل عن الخلق . بيد أنه كان في ضنك من العيش — لذلك كان يستعين علي معاشه بمزاولة صناعة صقل زجاج المجاهر الزجاجية

ولقد نذب ليكون أستاذاً للفلسفة في جامعة هيدلبرج علي أن يمنح الحرية التامة في بث افكاره واذاغة تعاليمه فرفض ولم يقبل

وقد أعنت عقله واجهد نفسه في تحصيل العلم والعيش فكانت نتيجة ذلك أن أصيب بمرض السل الرئوي فلزمه هذا المرض سنين عدة حتى الاحتضار — ومات الرجل في الواحد والعشرين من فبراير سنة ١٦٧٧ . ولما يبلغ الرابع والاربعين ربيعاً .

انطوت صفحة سبينوزا ومضى الرجل لحاله تاركا التاريخ يحكم عليه وهو الحكم العدل الذى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه لانه لا يعرف المحاباة ولا يتأثر بأى مؤثر — أجل ترك للتاريخ أن يحكم عليه فقال فيه التاريخ :

ونحن فلا نفهم شيئاً من المادة إلا ما يوجد مستقلاً بذاته بحيث لا يحتاج إلى شيء لوجوده . ومن أجل ذلك يجب الاعتراف بوجود الله واحد . إذ أن الله هو المادة الكلية .

و(ديكارت) إنما يستعمل هذا اللفظ، لأشياء محدودة لها بعض الاستقلال الذاتي متى قورنت بصفاتها أو ميزاتها

قد يكون الشيء ثابتاً وقد تعتبر صفاته متغيرة ، على أنه يستحيل أن نعتبر للصفة وجوداً ذاتياً، فإذا جرى الكلام على الصفة فليست تعتبر إلا البيان مجرداً، أما الحقيقة المادية فهي الشيء الذي تقع عليه الصفة .

ولقد أسهب (سبينوزا) في بيان النتيجة الغائية للمادة والذات المادية ومن هنا ابتدأت مسائل (ديكارت) ونشأت عن علاقة الحقائق الثلاث واتصال بعضها ببعض Ego Material God وأول تلك المسائل الثلاثية بيان العلاقة بين المادة المحدودة ، أى عالم العقل وعالم المادة .

وقضية الثانية ، بيان العلاقة بين المادتين المحدودتين ، والمادة الثالثة غير المحدودة .

والمسألة الأولى متوفرة فينا ، وفي حقيقة وجودنا المزدوج ، على اعتبار كوننا مادة وعقلاً . ذلك مبدأ من مبادئ (ديكارت) الأساسية

انه كان حكماً عظيماً وعاقلاً رشيداً — مالكاً عواطفه سيان في الحالين — حال الترح والسرور وحال الترح والغضب ، هو هو لا يتغير — بل هو الكريم الخلق الخصب العقل الحار الوجدان المتيقظ الشعاعية ، وهو الذي أقام مذهباً للناس واتبعه هو من قبلهم بالامانة والصدق حتى في حياته اليومية

واشتهر مصنعاته « الاداب » « Ethic » وطبع في العام الذي مات فيه — ولقد كان في متناول يده أن يطبعه قبل وفاته — إلا أن اسم انكار الاله أو الكفر بالله كان يخيفه ويزعجه — وكان أصدق صديق له — لدفيش ماير « Ludwig Mayer » فيلسوف تابع لاسبينوزا وهو خليفته وناشر مذهبه .

ولإنما يعتبر دبرطرت العالم كله نظاماً آلياً (ميكانيكياً) وكذا يعتبر أجسام الحيوان وكذا الانسان موجودة على هذا النظام ويذهب إلى أن الجسم آلة ذات تركيب محكم يحدث الانفعالات على صورة هيئة، والمعروف أنه أنكر الحس أو الشعور الحسى فى الحيوان الأعجم — وأن الصراخ الذى يحدث عند الانفعال لأى مؤثر، إن هو إلا صوت الاله ، وإنما نظام هذه الآلة كنظام الساعة ، يقول : وينطبق هذا النظام على نظام الجسم الانسانى أيضاً ، وإنما يمتاز الانسان بما فيه من روح أو عقل ، وهى خاصة من خواص الإعجاز ، ولقد سوى المولى جل شأنه بين هذين الشيئين فكيف يتوقف فعل أحدهما على الآخر ؟

هنالك رابطة قوية تربطهما إلى بعض « Influsus physicus » ويحدث العالم الطبيعى تهوياً فى العقل — ذلك لأن العقل متصل بالمخ فى نقطة معلومة وهو ما يسمى Pineal gland . أما باقى المخ، فمركب مزدوج ومن هنا تصور أن أرواح الحيوانات معدومة، وأنها إنما تحدث تأثيراً مهوشاً فى المخ الذى هو مركز الحس ، والعقل كمادة مفكرة يقع منه التفاعل فى الحركة الروحية للحيوان .

صفة الحركة فى العالم المادى أو الثابت تشمل صفة دوام النشاط ونسبته إلى هذه الصفة وإلى الحركة .

وليس فى مقدور العقل أن يزيد فى أعمال الحركة العالمية ، بيد أنه يؤثر فيها نقصاً، وعبثاً كان هذا الحل إذ أنه أحدث تغيرات فيما بعد من حيث الصفات المميزة .

أما مسألة العلاقة بين مادتين محدودتين فغير موفورة فى حال وجود الحيوانات التنوعية ، إذ لا يمكن أن تكون الوظائف غير ثابتة من حيث الجزء الأهم لخواص النشاط ، وليس بكاف هذا الايضاح — فاذا أنعمنا النظر فى حال الانسان اتهمنا إلى أنه يمتاز بالذات الشاعرة « الذات المدركة » Self - Couseiousness

والنشاط هو الذى يشعر به الانسان شعوراً حسياً على شكل بين لا يمكن التعبير عنه بحالة ما

ويذهب دبطرت إلى أن الانسان مخلوق اتحدت فيه الروح مع جزء
معلوم من المادة ، ويقول إن العقل موجود في « Pineal gland » .
وهذه الفكرة لا أساس لها من الوجهة التحليلية في الانسان (الناسوت) ويجب
القول في هذا المقام إنه يصعب حصر الروح على هذه الطريقة إذ أنا بذلك
نجعل الروح مادية ذات امتداد وما هو غير مادي ليس من شأنه الهبوط
في الفراغ .

ولقد شاع رأيه في مظاهر الأرواح الحيوانية واحداثها بعض القلق وتقبل الناس
ذلك مرتاحين إليه عقلاً .

يقول « دبطرت » إنه استطاع أن يفتق أثر تلك الحركات النفسية
في الحيوان .

انتقاد هذا الرأي . لقد أفاض (ديكارت) في الكلام على هذه الحركات ،
لأن التأكيد في الاضافة لمجموع الحركات في العالم يفند رأيه الاكلى (الميكانيكى) —
وهالك الرأى التحيلى لذلك :

خلق الله العالم ثم بث فيه مقداراً من الحركة . ونحن لا نستطيع تغيير اتجاه القوة
دون المقاومة الشديدة وعلى ذلك فلا بد من إضافة النشاط إلى النظام المادى لتسبب
هذا التغير في الحركة . لذلك هو لم يحتج هذه الصعوبة ، وإنما قال إنها نفي لأدراكه ،
العملية . وإياه كلما جرى البحث في سير الحركة في الدائرة الآلية (الميكانيكية)
اتضح لنا أنه يمكن قياس النشاط ومعرفة مقداره ويمكن البرهنة على أنه إذا أمكن
نقل النشاط ، حصلنا منه على قيمة مساوية له عند النقل . وليس يسعنا أن نقول
بإضافة الحركة إلى العالم العقلى غير المادى . ولسنا نفقه كيف تؤثر الحركة في
النظام الحسى .

إن عدم إدراك العلاقة الدقيقة بين العقل والجسم ، والنقص الظاهر في رواية
« ديكارت » . وما إلى ذلك قد أفضى إلى تغيير فلسفة « ديكارت » . وقد كان
هذا الحادث عرضياً . ولقد قرر القائلون بهذا الرأى إمكان حدوث حادث

مزدوج — ولكن سبب الحس أو سبب الحالة الفعلية التي تنشأ عن حركة خارجية ذلك ما نحن فيه من الغموض والابهام .

وعلى ذلك فليس بين أيدينا إلا السبب العرضي لآحداث التأثير .
إذا وقعت الخواطر في المخ، نقل الله إلى العقل بعض حواس الشعور . حتى إذا لم يكن العقل السبب الأصلي للحركة التي تنشأ عن ذلك — وهي الحالة الوحيدة التي فيها يحدث الله بعض حركات في العالم المادي

وأول من أثبت هذه القاعدة «جيولينيكس» Geulinx^(١) . ثم حورها مالبرانش

Malebranche^(١) وطبقها على أمور أخرى

على أن جيولينيكس أشهر الذين ينسب إليهم هذا المذهب المحدث، بل هو الذي أسس مبادئه، وكانت في ذلك الحين غامضة

إذا لم تعرف كيف يصنع الشيء . فلست أنت الذي تعرفه — مثال ذلك — حركة ذراعي . إنني لست أعرف كيف أن هذه الحركة تعقب حركة في ذهني . وعلى ذلك فلست أنا مبدع هذه الحركة . والمعلوم أن النشاط في العقل يسبب جماع حركات يتحرك بها الذراع . وهذه نتيجة بدئية من عمل المثل الأعلى .

الحوادث العارضة ذات شكلين

وكان يعتبر الشكل الأول نظرية للحوادث العارض خاصة و Occasionalism

(١) ارلند جيولينيكس . Arnold Geulinx ولد في مدينة انثورب عام ١٦٢٥ وتوفي عام ١٦٦٩ وقد كان استاذاً للفلسفة في جامعة ليون وكان من المتبعين لمذهب ديكارت وكان يريد أن يشكل مذهب ديكارت بشكل اتم وهو القائل بعدم فعل الروح مباشرة بالجسم ولا الجسم بالروح (٢) نيقولا مالبرانش Nicolas Malebranche ولد في باريز عام ١٦٣٨ وتوفي

عام ١٧١٥ ودخل وهو في سن الخامس والشعرين Congregation de Loratoire وكان اسكنابات ديكارت النضل في حقه على البحث في الفلسفة وابتداءً من الصلة بين الروح والجسم ثم علاقة العقل بعالم المعقولات — وفي علاقة النفس بالموجوات وفي الوجود لحالات الموجوات — يقول : ان الوجود للموجوات عند النفس (الروح) لا يكون من النفس ولا من الموجودات بذاتها — وهي فينا بالذات وليست هي وليدة عقولنا ، والله هو السبيل السالك بين العقل والمعقول وفلسفة الرجل على هذا تقول نرى الله في الموجودات وانا نرى كل شيء في الله

وهي تقرر أن الوكالة عمل خاص للتداخل أو أنها معجزة، مقررّة وأنها إذا حدثت حركة، ذهنية فأنما تتولاه القوة القدسية لتحدث التأثير، وهذا إدراك دقيق لعمل المولى جل شأنه . وبذلك نحصل على الشكل الحور للنظرية التي تسير العلاقة بين عالم العقل وعالم المادة بمتضاها . وهاتان الحقيقتان مجتمع عليهما، بيد أن « ليبنتز » Leibnitz قد سطا على هذا الرأي، وحور فيه بعض الشيء، ثم جاء يدعيه لنفسه . على أنها كانت نظرية أكثر انتظاماً وأحكاماً للحوادث العرضية . وليس ثمة فارقة في مبادئ الرأيين، وكلاهما مقرران في تعاريف « جيولينيكس »

والجوهر في ذلك أن العقل المنفعل لا يملك خاصية التعقل، وإنما تكون له تلك القدرة الإلهية أى بعمل (العقل الفاعل)

وليس ينطبق مبدأ السببية على الحركة الداخلية للجسم والعقل، وإنما هو ينطبق على تأثير جسم في جسم آخر، والظاهر أن هذا القول سائغ الفهم، على أن مبدأ الحادث العارض يقرر — أن في تطبيق هذا المبدأ يذهب إلى أن الشيء الذي يحدث ليس هو سبب العقل . فهل لنا أن نتكلم على الحادث السببي إلا في حال وجود فاعل شاعر كل الشعور بما هو فاعله وكيف يفعله؟ والذي ندركه في الحادث السببي تأثير حادثة في حادثة أخرى، وإنما كان الفعل المقدس (فعل الإله) والسبب الوحيد حتى في حال التبحر جسمين، ثم تنتقل الحركة من جسم إلى آخر

قارن بين هذا المبدأ وما قرره بيركلي (١) وهيوم (٢) على حين أنا نتساءل عن التأثير العام لهذه النظرية في الجو الفلسفي؟

(١) جورج بيركلي « George Berkley » — ولد في أيرلانده عام ١٦٨٥ ومات سنة ١٧٥٣ . عين مطراناً عام ١٧٣٤ . وهو متمم نظرية « المثل الأعلى » وفقاً لما ذهب إليه من سبقه، وهو أيضاً من الاحقاقين المحققين لمذهب « لوك »

(٢) داوود هيوم . « David Hume » . ولد بادنبرج عام ١٧١١ ومات سنة ١٧٧٦ ولقد عالج دراسة الحقوق في شبابه، ثم آس من نفسه ميلاً لدراسة الفلسفة فاشتغل بدراسة الحكمة والتاريخ — وظهرت أول ثمرة من ثمار يراعتة عام (١٧٤٢ — ١٧٥٧) ثم أخذت تنضج تلك البراعة ثمراً نافعاً في الفلسفة هذه الفترة — ولقد أخرج للناس رسائله في خمسة أجزاء

وهي إنما تسقط من شأن حقيقة الأشياء المحدودة ونقض من كرامتها . إذ أن حقيقة الشيء ظاهرة من حركته الاستعدادية، والحقيقة معناها الاستعداد . فإذا لم يفعل الشيء شيئاً ما، كان هذا الشيء غير موجود بالفعل بل ليس يمكن إدراكه .
إن حقيقة الشيء كائنة في استعداده، فإذا أنكرنا كل استعداد سببي للأشياء المحدودة، فإننا نقض من كرامة وجودها .

أليست هذه الأشياء مظاهر للدلالة على القدرة السماوية حيث إنها تبين قوة المولى جل شأنه كما أثبت ذلك (مل برانش (١) ؟

وما كان الرجل (مل برانش) ينظر في المسائل الفلسفية إلا من الناحية العلمية . ولا توجد معرفة أصلية للعالم المادى في العقل حيال مبادئ (ديكارت) وإنما يستجمع العقل صوراً واضحة للمواد الخارجية . وتلك الصور هي الغرض من المعرفة حسب العارض من الحوادث .

إن هذه الصور أو تلك الفكر، لا تكون عن المادة الحسنة، وإنما هي تنتهى إلى العقل بواسطة الله الخالق .

ولقد أقر (مل برانش) هذا الرأى من غير جدال فقال (إننا نرى كل الأشياء في الله) أى أن العالم الموجود لدينا ليس هو المادة الحسية بكماله، وإنما هي فكر منظمة (مظهر من مظاهر المولى) ويؤم (مل برانش) أن هذا النظام العقلى موجود عند العقل الأقدس . ذاك كنظام الآراء الأفلاطونية

وإنما هذا النظام هو السلم الذى ندرج فيه إلى حيث معرفة العالم المادى الذى خلقه الله فإذا أدركنا هذا النظام فى المولى فإنه سبحانه وتعالى ينير عقولنا ويطهر أرواحنا ويقدهسها وهى قبس منه يقول (مل برانش) فى الله إنه مستقر الأرواح

كانت فى غاية الابداع تناول فيها الفلسفة العملية التجريبية ولم يترك المتناقضات الفلسفية فقد كتب فيها فأجاد كل الاجادة وكانت مصنفاته كثيرة النفع ضئيلة الحظ من الشهرة بادية ظهورها .

وقد وضع تاريخاً لانجلترا وهو بدار الكتب بادنبرج (عام ١٧٥٢) فجاء تاريخ معتم نافع — ولقد تقلب فى مناصب سياسية خطيرة فسكاز فى باريس سكرتيراً للسفارة وهناك عرف «روسو» ثم وكيلاً لوزار فى الحكومة الانكليزية . وقضى أخريات أيامه فى ادنبرج .

ومرجعها ويقول: كما أن الأجسام المادية توجد في الفراغ، فكذلك الأرواح توجد في الله . وعلى ذلك نرى أن العالم المقدس، أصبح معقولا مقربا إلى الفهم بهذه النظرية، ثم أن العالم العقلي موجود أيضا عند الله . ولقد زعم (مل رانش) أن العالم العقلي المزعوم يوجد أيضا في الله على أنه لم يستخدمه

إن العقول المحدودة قد تجردت من استقلالها، فأصبح فيها الاستعداد الذي يؤهلها لأن تصير مثالا للعقل الأقدس، وهذا يتدرج بنا إلى النظام الخاص الذي قرره (سبينوزا) سنة ١٦٣٢ إلى سنة ١٦٤٤ حيث يوجد ما ينطبق عليه كل الانطباق (راجع الشذرات التي كتبت في حياته) لقد عاش في هولندا وقضى معوداً أى من مرض اعتوره أسماه الأطباء (الامسك)

وقد نشر مؤلفه النافع الجليل (أتيكا) Ethica بعيد وفاته، عنى بهذا الأمر صديق له وكذا نشر

De intellectus enuntiationi

وما أنعمه ان قضى، ويشمل تعاليمه المقررة، ويحتوى (أتيكا) على رسائل فيما بعد الطبيعة والفلسفة، الصحيحة ولقد أقام (سبينوزا) نظرية هامة على أساس هذه الفلسفة للأصول الأدبية والهداية في الحياة .

ولقد تقلت تلك التعاليم الأدبية التي قررها (سبينوزا) وشاعت بين الناس وتداولتها الأيدي، فخببت إليهم الحياة، وتعرفوا من بعدها سبيل السعادة، ثم إنه أثبت فيها قيمة الأفكار الرياضية، ونشر مؤلفه (أتيكا) على الطريقة الهندسية، وبدأ تعريف تلك التعاليم وتطبيقها على الفروض التي توافرت لدينا فقال: (إننى سأعتبر عمل الانسان ورغائبه كما لو كنت أنظر في الأمور الثابتة الواضحة، ولقد عرفت نظريات سبينوزا وجهية محكمة النتائج، وتأثر مثلى (جيتا) Goethe أيضا بها . ثم نبذ سبينوزا كل الطرائق أو الأنظمة، بالسبب الأساسى أو الغاية من وجود العالم ولقد يمكن القول إنه أعنت فكره بهذه النظريات إلى حد عميق، على أنه مارغب عن اتباع النظام الخاص بإيضاح الحقائق الطبيعية وملاءمتها للحاجات الانسانية وانطباقها على الحياة البشرية . ولقد انتقد استعمال هذه النظرية الخارجية التي جرى العمل بها

منذ عهد (الرواقين) — Stoics كالشمس والقمر والنجوم التي قيل إنها تنار بنوع من مادة سماوية لفائدة النوع الانساني
ولقد آس (سينيوزا) وجوب إيجاد هذه القاعدة في الرياضيات كما أنه جعل
الفكرة المادية هامة — واقتبسها من آراء (ديكارت) وجعلها مبدأ أعماله .
إنه اعتبر المادة دليلاً على الوجود الذاتي، وعلى ذلك يكون الله هو الجوهر الوحيد
لهذا المعنى

إن الله هو الجوهر، أو الموجود غير المحدود، أو الحقيقة الفردية .
ولقد عرف « سينيوزا » واشتهر بخاتمة لازمة له، تلك أن كل نتائجه مغلفة في
ثنايا تعاريفه . ولما عرف (الله) على هذه الطريقة، فرض أولاً أنه لا يوجد شيء
يملك مادة مستقلة استقلالاً ذاتياً، وعلى ذلك اعتبرت نظريته نموذجاً يجري العمل
بمقتضاها — وهذه الطرائق تحوى مقداراً كبيراً من الحقيقة .

وتعتبر الفروض الأولية في (أتيكا) « Ethica » صورية، ففي الفرضين
الرابع عشر، والخامس عشر نصل إلى الغرض الأساسي .

وليس يمكن أن توجد مادة غير « الله »، ولا يمكن أيضاً تصور وجود مادة
بغير الله . وبطلق (سينيوزا) هذا التأويل الذي استخدمه (ديكارت) في الكلام
على الصفات غير المحدودة، على أن الصفات التي نعرف عنها شيئاً ما — هي صفات
العقل والامتداد وعلى ذلك فوصف الصفات غير المحدودة، شكل صوري .

إن الصيغة شكل خاص بالصفة . مثل ذلك أن المثلث أو أى جسم آخر في
الفضاء، صيغة للامتداد ثم إننا لا بد من أن نعتبر الفرد مادة مفكرة وننظر في محتويات
عقله، وهذه الأفكار تكون فصيلة مستقلة .

وكل رأى خاص هو صيغة صفة خاصة للفكر، على حين أنه يمكن اعتبار العقل،
مجموع هذه الصفات صفة للعقل والجسم، وهي صفات مقدسة للامتداد

إن الأشياء المحدودة صيغ سواء أكانت عقولاً أم أجساماً مادية، وليس يوجد
لها وجود قائم بذاته، وإنما هي صيغ لصفات الله ويعترف (سينيوزا) أنها مادة

ذات استقلال . على أن هذا ناشئ عن الارتباك الحاصل في الفكر، أو عن الوهم وعدم جلاء الفهم، وإنا نعتبر هذه الصفات مستقلة من بعض الوجوه .
ثم إنا لا نستطرد في بيان علاقتها أو توقف وجودها على العقول أو الأشياء
واسنأ نفكر في خواصها وكيف هي بلغت إلى ما هي عليه بسبب الحقائق السالفة
وطبيعة النظام بمجموعه .

إن نظام (سينوزا) يرمى إلى إثبات وجود الله، وكل حقيقة لا بد أن تكون كما
هي بحكم ضرورة وجود الله مع مراعاة صفات الفكر والحركة .

وكل هذه الأمور ذات علاقة بعضها ببعض . ويرى (سينوزا) أيضاً أن
نظرية الحوادث العارضة تقرر أن وجود كل صفة ذو علاقة بمكان الله .

وإن كل صفة تظهر في مظهر عقلي وفي الامتداد — وأن لكل حقيقة عقلية
وظيفة حسية، وإنه لا وجود لعمل داخلي ومن ذلك يتبين لنا أن نبلغ إلى فكرة
الاتفاق المقررة .

والعالم في مظاهره هذه بحاجة إلى نظام آلي (ميكانيكي) بحكم — وصلة الخالق
جل وعلا بقانون هذا النظام نخزي المتبعجين من أهل الزندقة والاحاد . على أن
قانون (سينوزا) ليس من الوجاهة والعصمة من الخطأ بحيث تقوم الحيلولة بينه وبين
كل راغب في تفهده أو محب في تفنيده .

ذلك لأنه لم يستفتح عمله بالنظر في العالم ككلى تربطه روابط محكمة . ففكرة
العالم على أنه ذو صلة بالكمال المطهر لا ينظر (سينوزا) إليه على ما فيه من الاتصال
الحقيقي . بل هو يذهب إلى أن العالم ذو قانون رتيب، وشأن هذا القانون أن يبعث
روح الاعتقاد فيصور له الظاهرة الدينية .

* الحرية والاطلاق وعدم التعبير بحالة تحول دون ذلك *

وإنما شأن المعرفة الحقة المستقرة أن تبحث في أمر الحرية الدينية والأدبية .
نحن ضحايا عواطفنا وصرعى رغائبنا مادمناً على جهل من القوانين الضرورية
للوجود، ذلك لأننا إذا تعرفنا هذه القوانين، أمكن لنا أن نعرف ما هو في مقدورنا
وما هو فوق طاقتنا

يقع الخطر لنا — فاذا نشطنا للتفكير أو نزعنا للعمل ، كان لنا من ذلك التوئب
شئ من الاضطراب النفسى . والوجه أنا إذا نظرنا فى الخلود والشؤون الباقية
الأبدية ، انتهينا من ذلك إلى أنه — لاحياة للإنسان إلا بالفضيلة ، فالطيبة الحققة
هى القناعة الأبدية بل هى معنى الحياة

و إنما كانت الظاهرة الطيبة فى نظرية (سينوزا) مفندة رأى (جيتا) Goethe
وأشيعه — أولئك الذين يتوقعون المثوبة على ما يأتونه من فضل أو خير ، أما
(سينوزا) فيذهب إلى أنه يجب أن تكون النتيجة اللازمة من الفضيلة هى الخير
للخير (الخير لذاته)

يقول (سينوزا) (إن من يحب الخالق حقاً لا ينبغي له أن يتوقع من ذلك
الحب لنفسه بدلاً)

تلك ميزة امتاز بها (سينوزا) على أتباعه يقول — ينبغي أن لا يفعل الإنسان
الخير ليحبب الخالق فيه وليكون موضع عنايته

والرأى عنده أن الآداب والأديان ومحبة الخالق وما إلى ذلك — كلها شؤون
تتصل بالمعرفة الحقيقية وهى التى تبعث على تعرف السعادة والسلام . كل هذه أسباب
ظهر بها (سينوزا) فى مظهر دينى ولقد وصفه (Schleirmacher) (شليرمacher) (١)
بأنه أستاذ دينى أكثر منه أدبى .

(١) — فردريك دانيال شليرمacher (١٨٣٤ — ١٧٦٨) شليرمacher
فيلسوف وعالم باللاهوت ولد فى برسلو فى الحادى والعشرين من شهر نوفمبر سنة ١٧٦٨ وكان
والده قسيساً فى السفن البحرية البروسية وقد كان وهو فى سن الخامس والعشرين ضعيف البنية
فادخله ابواه المدرسة المورافينية (Moravian School) فى بلدة نيسكى Niesky وبعد سنتين
دخل فى السيمينار الذى يتدرب لهذه العشيرة (العشيرة المورافينية الدينية) فى بلدة بجوار مدينة
هاله ، ولم يؤثر عليه تعاليم المورافيين الدينية وكان عقله الراجح طموحاً إلى أكثر من تعاليم هذه
العشيرة — اذ كان لا يؤمن بهم بما كانوا عليه من الاعتقاد بأبدية العقاب — وآلام السيد المسيح
وبفساد الإنسان وما إلى ذلك .

وكان لتعاليم العشيرة المورافينية الدينية وتأثير والده الدينى الفضل فى أن شليرمacher
بالبحث وراء المعرفة وقد ترك بلد بارسلى ودخل جامعة هاله وكان ذلك ضد رغبة الوالد وقد
دخل الجامعة سنة ١٧٨٧

والحق أن (سبينوزا) كان على شيء كبير من حيث الروح الدينية .
يقول هيجل^(١) Hegel إن سبينوزا لا يشكر وجود الله ولكنه يشكر وجود
العالم مستقلة عن وجود الله . وما كان الرجل ملحداً وإنما كان يجحد
سرمدية العالم

نقد قانون (سبينوزا)

وإنما يظهر ذلك جلياً في نظره في العقل البشرى يقول فإذا اتصل الانسان بمحبة
الخالق محبة خالصة لا تشوبها شائبة، أصبح في حالة أقرب وأكثر اتصالاً بالمثل الأعلى —
من كونه على مثال صادق من الخالق
وليس يدل السياق على أن الانسان في ذلك يكون غفلاً، حيال المولى جل شأنه
بل هو يكون نفساً فيها الاستعداد للرقى والكمال . تلك هي النفس التي تصحف
معناها، واستغلق مرماها عند (سبينوزا) فتخبط في ذلك تخبطاً أبعده عن
الصواب .

تلك النفس (الروح) التي تجعل الانسان متفانيا في الله — لامثالا من أمثاله .
ولم يستوف (سبينوزا) في قانونه، النفس والارادة استيفاء محكما يحول بين ذلك،
وبين الناظر إليه بعين النقد .

يقول : وما دام الاتصال موجوداً فالانسان حياة مقدسة (حياة الطهارة) بيد
أنه حيال النفس يتخلص فراراً من ذلك — وهناك يظهر النقص في هذا القانون
وهو ما حدا بأهل النقد إلى تفنيد تلك النظريات ونقد الكثير من آرائه .

ومن الخطأ في ذلك أن يستخضع (سبينوزا) الخالق عز شأنه (واجب
الوجود) للعقل

فالأغراض إما سالبة مفككة وإما إيجابية متصل بعضها ببعض مثل ذلك إننا
إذا أردنا أن نرسم صورة لشكل ما، فإنما نستجمع تقاطيع هذه الصورة لنصل بين
أجزائها المنفصلة حتى تكون صورة كاملة .

إذن — فلا يكون القرض عملاً مقدساً — إذا كان هو مثلاً أو نموذجاً . فكل

الأشياء التي على هذه الصورة ممثلة ، لا أصلية ثابتة في العالم القدسي ، من ذلك نقول إنه لا معنى لوجود العالم الممثل .

تحقيق قانون سبينوزا

و يدل ذلك على أن كل نوع أو غرض سالب لذلك — يستحيل أن يقع عليه الوصف الذي كان ينعت به — الا كماله الكامل ، فشتان بين الاثنين حيال الصفات والكمال . لذلك تطرق هيغل (١) إلى نقد (سبينوزا) فقال (الله روح أو هو مصدر الرحمة)

فاذا كان العالم قبساً من الوحدة الالهية — كما أقر ذلك (سبينوزا) — كان ما يقع على العالم المقتبس (المشتق) من الأصل الالهي — يقع على (واجب الوجود) وهو الأصل — فلا يمكن أن يكون جوهرًا ظاهراً — أو كائنًا خفياً . بل يكون تبعاً للصفات في تبيانها ، وحسب الأصبغ التي تشكلت بها الموجودات ، ولا يستجلاء ذلك في الأوصاف «النعوت» ، يجب أن نذهب إلى ما وراء العقل أو الروح — كما هو الحال في الأحياء ، ولا بدع إذا تحرى وصف أعمال العقل والروح في ذلك

ومن العقم في الرأي — والخطأ المبين أن نتبع (سبينوزا) في رأيه من حيث إنكار الذكاء — والارادة والشخصية إنكاراً كان هو فيه على ضلال — وكان من الحق عاينه أن يتوخى الاثبات بدل النفي .

وإنما ينظر (سبينوزا) إلى الله سبحانه وتعالى من ناحيتين جوهريتين

(١) طبيعة الطباع

(٢) الموجود المقدس

هنالك لا تكون حقيقة المظهر من مظاهر الوجود المحدودة، إذ يتلاشى هذا الوجود

و ينفى في الأصل الذي اقتبس منه .

ومن ذلك يتبين لك أن (سبينوزا) إنما كان شأنه في النظر إلى العالم شأن

اللاهوتيين وذوى الأديان ولقد تبع (أفلاطون) من حيث الاستسلام لغير المنظور
والإيمان بما هو فوق العقل — الذى يستحيل على الإدراك الإنسانى
أن يبلغه

وإذا كان (سكوتس أريجينس) — Scotus Erigenus قد كان غامضاً فى
تعاريف معنى واجب الوجود، فإن (سبينوزا) كان أيضاً غامضاً فى تعريفه العالم —
وذلك من المآخذ التى أخذها البعض عليه

وما تبينت مكانة (سبينوزا) الفلسفية إلا ببيان معنى المعمودية

ليبنيتز Leibnitz ١٦٤٦ — ١٧١٦

ما كان لنا أن نعقب بمذهب (ليبنيتز) بعد (سبينوزا) — لولا ما وجدناه فى
الرجلين من تباين فى رأى — واختلاف فى المذهب — وتغاير فى الجسم — على
ما كان بينهما من الصلة الفلسفية فى عصر واحد — وبلد واحد .

أما (ليبنيتز) فكان أصغر سناً من (سبينوزا) ولقد لقي صاحبه فى (لاهاي)

Lahague .

وكان من جملة المعلمين المشهورين فى القرن الثامن عشر ، على حين أن فلسفته قد
أبغضت وأخرجت شطاًها فى الفترة الواقعة بين سنة ١٦٩٠ وسنة ١٧١٤ . والدعامة
المتينة فى مذهبه — أو الأساس الذى شيد عليه رأيه الفلسفى — (الاعتقاد بالعناية
الالهية) وعنده أنها خير وسيلة لتقرب المخلوق من الخالق جل وعلا .

ولقد نشرت آراؤه الفلسفية هذه سنة ١٧١٤ ولم يعلم رأيه فى الأصول الأولية —

إلا بعد وفاته أى سنة ١٧١٦

وكانت مقالاته هذه ، تتضمن نقض مذهب (لوك) من حيث الإدراك الإنسانى

وعنوان هذا الكتاب (مقالات محدثة فى الإدراك الإنسانى)

وكان (ليبنيتز) يختلف أيضاً عن رصيفه (سبينوزا) فى النشاط والميل إلى

العمل — إذ كان فوق ما كان عليه من البحث والتنقيب — يشغل وظيفة فى محكمة

المانية — ثم انقطع بعد أن قضى شطراً من حياته فى تلك الوظيفة إلى التأليف

وكان من العلماء الأعلام — بل هو كان نابغة عصره — ومظهر الفضيلة فى إبانه

يقول : ليس من رجاحة العقل — الاعتقاد بأن من المعتقدات ما يستقر ، على حين أنه ليس من الحق في شيء .

ولقد اختلف (ليبنتز) برغبته في التوفيق بين آراء المفكرين — إذ كان يحاول أن يستجمع سياق آرائهم للتوفيق بين بعضها البعض — حتى يستطيع أن يقرب كل هذه من رأيه الخاص ومذهبه الفلسفي .

وأنت — فترى ظهور العقيدة — وبيان المبادئ ، وصحة التعبير ، في مذهب الرجل — وحسبك في ذلك أن تقف على مبلغ رأيه في الاعتقاد بالعناية الإلهية ، على أنك إذا شئت أن تستخلص السياق الفلسفي من مذهب ، تعمس عليك ذلك ولعل القارىء يعزو ذلك إلى نضوب المعين العلمي في الرجل — ويذهب إلى أن (ليبنتز) كان قليل البضاعة ، وليس كغيره ممن أشتهروا بالفلسفة وترعرعوا في حجر العلوم — جبرية — أو آلية (ميكانيكية) أو ما إلى ذلك والحق : أن (ليبنتز) قد نبغ واشتهر في العلوم أيضاً — واختص بالرياضيات حتى شارك (نيوتن) في مخترعه الرياضي . لذلك نحن لا نغلو في القول — إذا قلنا إن (ليبنتز) لا يزال حياً بريانياته وعلومه الحديثة الخالدة — وإن كان الواجب الفلسفي يقضى أن نفصل بين الأسباب والنتائج لتمييز العقيدة عن الرأي العلمي .

ولسنا نسرف في القول — إذا قلنا إن فلسفة (ليبنتز) (١) قامت على دعامة

(١) ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibnitz — ولد سنة ١٦٤٦ في ليبزك ولقد بدأ دراسته بالحقوق فانتظم في سلك الحقوق بالجامعة التي دخلها — ونال درجة دكتور في الفلسفة عام ١٦٦٩ ثم قصد إلى «ينا» ومنها إلى التدورف وهناك نال درجة دكتوراه في الحقوق . على أنه لم يكن مستقر الرأي — ولقد تقلب في وظائف عدة سياسية وغير سياسية . وقد نزح إلى باريس مع بعثة رحلت إلى هناك لمقابلة لويس الرابع عشر واقتاعه في مسألة تتعلق بنزوح مصر وفعلاً أثرت هذه البعثة على الإرادة الحربية العظيمة وحولتها عن ألمانيا — ثم حول وجهه من هناك شطر لندن — ثم عاد جواب آفاق فأخذ يتقل من بلد إلى أخرى — وهبط فينا وبرلين وغيرهما — ونال حظوة كبرى عند الملكة صوفيا شارلوت ملكة بروسيا — وكانت على جانب عظيم من الذكاء فاستمالت العلماء ، والتف حولها أولى الفضل والعلم في ذلك العصر ، ولقد

التوفيق بين النظريات الجبرية ، والنظريات الآلية (الميكانيكية) ولسنا نسرف في القول — إذا قلنا إن هذا الرأي هو الرأي الغائى — فى مذهب الرجل — أما المسائل الطبيعية ، فهو فيها على وفاق مع رصيفه (سينوزا) (١) من حيث ما يمت إليه النوع الانسانى بقربى الصلة — إلى الطبيعة .

والرأى عند (لينتز) أن كل الحقائق الطبيعية يجب أن يجمعها مجموع واحد لتنتهى إلى الرأي الغائى منها .

يقول : لو كان للعالم معنى — فليس يوجد له ما ينطبق عليه فى النظريات الجبرية إنما ذلك شأن نظرية الخير المطلق والغاية — هى المدار الذى يرجع إليه فى تصرف عمل الانسان وإنما يظهر ذلك من التحليل الخلقى . ومن علاقة هذا بالفروض

ويذهب (ديكارت) فى تحديد المادة إلى نعتها بالأبعاد ، فلما جاء (لينتز) واستحب أن يأتى بشيء محدث فى تعابير المادة — قال : (المادة كائن فيه استعداد الانفعال) وفى ذلك مظهر للوجود المادى .

وللقوة (النشاط) حظ موفور فى فلسفة (لينتز) تستحيل المادة إلى قوة التفاعل .

وليس لأحد أن يتساءل ، لماذا لا تتمدد المادة ؟ وهناك سلسلة أصول يسميها (لينتز) الأصول الأولية ومثل هذه الأصول مثل الأصول الطبيعية للموجودات ، وإنما تختلف عنها فى عدم احتياجها إلى المسكان (الخيز) وهو نظر جبرى محض

عرف لينتز كيف يتنعم بصداقة الماشكة ، واشتغل بالسياسة فبعد أن كان عضواً فى « الجمع العلمى » فى برلين صار الوزير الاول للإمبراطور شارل السادس ونال لقب بارون — وقضى عام ١٧١٦

والعلوم عند أصحاب التاريخ ، وذوى الرأي ، أن لينتز — هو الرجل الثانى بعد ظهور أرسطو ، من حيث النبوغ والعبقرية — والماتيا تفخر به على العالم أجمع — لأنها لم تنجب بعد « يعقوب بوهن » فيلسوفا نابغاً ، وعبقراً فريداً — غير لينتز .

تلك نقط تختص بما بعد الطبيعة، أو هي مدار القوة في الوجود .
وللقوة (النشاط) حظ موفور في فلسفة (لينتز) .
تستحيل المادة إلى قوة بالتفاعل .

وليس لأحد أن يتساءل ، لماذا لاتتعدد المادة ؟ وهنالك سلسلة أصول يسميها
(لينتز) الأصول الأولية ، ومثل هذه الأصول — مثل الأصول الطبيعية
الموجودات ، وإنما تختلف عنها — في عدم احتياجها إلى المكان (الحيز) وهو
يساوى نظرية الخير المحض .

تلك نقط تختص بما بعد الطبيعة ، أو هي مدار القوى في الوجود .
يقول : ومن أى شىء تتركب هذه الأصول ، بما فيها من قوة ونشاط ، ونحن
نعلم أن الشاعرية (الذات الشاعرة) مصدر القوة ، ومكان الاستعداد ، ومقر
التصور ، أما وجود أى جوهر من جواهر هذه الأصول — فيتوقف على الحياة
الطبيعية ، وإنما نعرفه (بالجوهر) بما نصلح عليه من وصف يتلاءم مع
ماهو عليه .

وهنا ينتقل الرجل من هذا الموضوع ، إلى موضوع آخر — يقدم لنا فيه
الأصول الباقية للفلسفة ، ولا يعيل للاعتراف بأن كل الأصول الأولية — تحيط بها
الذات المدركة ، أو هي خلايا الذات الشاعرة .

والقانون الطبيعى في درجات الوجود — يدلنا على أن النظام مستحكم في المخلوقات
حسب الرقى النوعى — فكما كان النوع أرقى — كانت الشاعرية فيه أظهر —
لذلك نحن نراها ظاهرة كاملة — فى الانسان ، وأقل منه — فى الحيوان ، وحسيرة
مبهمة فى النبات ، إلى أن تبديد فى الجماد .

على أنا لا ننكر ما يكون دون مرتبة الشاعرية من أمثال الحس الوهين — الذى
نسميه شعوراً وهو يعد — نوعاً بسيطاً من أنواع الشاعرية
تلك هي الحال التى يستدل بها (لينتز) على تعيين الأصول الأولية ، وعنده أن
الوجود الحق — لا يكون إلا بذلك .

والشاعرية أو الذات المدركة كما يعرفها (ليبنتز) — درجات يسمى ألقها الإدراك ، ويرى أن اليقظة — فكرة ثابتة .

وتعريف المادة — كما نتخيل أنها جسم فاقد الحياة — يتحول إلى مظهر آخر ، فن مادة جامدة — إلى مظاهر للحركة والقوة (النشاط) . ولكل أصل من هذه الأصول ، استقلال وجودي . ولما كان من ذوى الأصول الأولية — لذلك كانت له ميزة تميزه . وإنما تظهر الزعزعة ، ويرى الاضطراب في مذهب (ليبنتز) حيث تظهر آراؤه من حيث العالم .

وكل واحد من هذه الأصول — ذو استقلال في ذاته — غير خاضع لقواصل أخرى يتأثر بها ، إذ ليس فيه استعداد التأثير بآية قوة أخرى — ولكل أصل تاريخ حياة مستقل — يرجع إلى تاريخ الجرائم .

وهي وإن كانت في رقي وتحسين دائمين، إلا أن الواجب في التحقيق — يحتم علينا أن ننظر في الصلة الواقعة بين المجموع الذي يكون الأصول الأولية وما أشبه الأصول هذه — بالمرآة ترتسم على أضلاعها صور العالم .

ولكل موجود مظهر يتشكل به .

وما الشاعرية «الذات المدركة» في الإنسان إلا مظهراً من مظاهر المثل الأعلى . أو هو النور الألهي — ينعكس ضوءه (على العقل المنفعل في الإنسان) فيعقل والأصول الأولية وإن اختلفت أشكالاً — فأنما تلتقي عند نقطة واحدة — إذ هي تمثل الوجود .

رأي (ليبنتز) في العقيدة

يرى (ليبنتز) أن العقيدة عمل من أعمال العقل المرتبط بجسم الإنسان . ويرى في اختلاف حاسة التصور والعقل ، ما لا يخص من الأصول فيقول : وما العقل إلا جوهرًا من تلك الجواهر الأصلية — وكذا الروح وإنما تألف هذه من الأصول لأولية المكونة لمادة الجسم .

وإذا شئت أن تستنطق التاريخ — ليحدثك عن (ليبنتز) بأكثر مما جئناك به هنا — فعليك بالرجوع إلى تاريخ الفلسفة (لروجرز) (Rogers) ولقد عرف قانون (ليبنتز) بميزة في الفلسفة ميزته عن باقي المذاهب من حيث النظر إلى المبادئ الأولية .

وإنما هو على العكس من (پانثزم) (Pantheism) في ذلك حيث يرجع بكل الموجودات — إلى أصل واحد ، وهي طريقة متبعة معروفة — في تاريخ التفكير ، ولقد كان من شأن الأصول الأولية — أن شغلت حيزاً عظيماً في الحياة الفكرية — ولا تزال على ذلك حتى الآن ولكل عصر من عصور التفكير هذه — نوع خاص من الرقي أو التحسين ، يختلف اختلافاً ظاهراً عن غيره . ولئن اختلف الكل باختلاف الأزمان — وكان لها من ذلك مظاهر مختلفة ، فإنها مع ذلك ترجع إلى مظهر واحد في الوجود .

« ما أشبه حياة الأصول (المبادئ) الأولية بحياة الشاعرية « الذات المدركة » .

وتختلف الشاعرية وتباين درجات غير محدودة — ولكل منها حالة خاصة . ولكل أصل من الأصول الأولية ، إستقلال خاص ، وإنما كان قانونها — أن لا يتأثر الواحد بالآخر منها — بيد أن كلا منها سائر في طريق الرقي لانهجاء خاص و بشكل خاص ، وإن كانت كلها دعائم في تكوين العالم . على ذلك يكون الخلق جل شأنه — هو الجوهر الأصلي الأول (واجب الوجود)

ونحن فنقول : إن هذا الأصل الأول يختلف عن غيره من الأصول بالكمال والقدرة والفضلية .

على أنه لا يزال من جهة أخرى — أصلاً من الأصول كغيره — ولقد عفى (سبينوزا) بالتوفيق بين هذا الأصل الكامل بصفته هذه — وبين غيره من الأصول هنالك تتجلى العقيدة في أبهى مظاهرها ، ويتعين أنه ينبغي أن يكون الخلق غير المخلوق ، لما بين الاثنين من الفروق من حيث الكمال والاستعداد .

ولم يقف (ليبنتز) عند هذا بل تحدى القول في الأصل الأكمل فأقر أنه هو الذى خلق الأصول الأخرى المحدودة

وإنك لتراه هنا يستخدم اللغة — للغرض اللاهوتى (والغرض التوحيدى) وبذلك يغفل أمر استقلال حياة الأصول الأولية المحدودة.

يقول : فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد خلفها ، إذن فيلزم من ذلك ألا تكون فى البقاء الأدبى الكامل ، ويذهب (سبينوزا) إلى أنه ، فوق ما يتصوره إدراكه ، على أنك مع ذلك تجد (ليبنتز) يحاول تصوير هذه النظرية فى صورة معقولة مرضية يقول : وهناك عوالم لا يقع عليها الحصر ممكنة الوجود ، وهى من عمل الآلهة الأقدس ، لك العوالم التى يمكن حدوثها . وإنما كان الحدوث حيال هذا الامكان راجعا إلى الاختيار والارادة

؛ إذا كان هنالك عالم محدود فالرابطة شأن ضرورى فى وجوده .

تلك العلاقة التى تربط بين أجزائه ، يميزها ما بعد الطبيعة بمسمة الشر وهى حالة لازمة ضرورية والقوة الدافعة الفكرية ، هى ما نسميه الخير وإنما كانت العلاقة هذه سببا فى سوء الخلق ، ومدعاة للاتّام والالام .

والخلقة ذات حالات لازمة — شأن هذه الحالات التعدد غير المحصور

يقول : وإنما يصطفى الخالق جل شأنه خير ما فى هذه الممكنات — ذلك لأن الاختيار المقدس ، عمل من أعمال الحكمة الإلهية — أو هو شأن من شؤون « واجب الوجود » « الأقدس » — لذلك كان العالم فى خير ما يمكن أن يكون فيه واتخذت الفلسفة فى القرن الثامن عشر لهذا المذهب ، وليس يقصد أن العالم والمثل الأعلى سواء ، من حيث التصور ، ولكنه عالم — من لوازم وجوده وجود الشيطان أبداً .

ونحن نرجع إلى القول بأن القدرة الإلهية غير محدودة — ولكنها أرادت ذلك وتعالى الخالق أن يبدع شيئين متناقضين — ليجعل لهما حقيقة موحدة النتيجة . وإنما الحكمة والقداسة تقيمان بالأوفق والأنسب . لذلك كان العالم على مثال اختص بأقل الشرور .

ويجب أن نوفق بين الأسباب الالهية في هذا العالم فنقول : إن نهاية هذه الخليفة — هي الحقيقة المقررة التي لا ريب فيها — بل هي سعادة الروح . ذلك رأى (ليبنتز) في الأرواح التي يسميها — مملكة السعادة والهناء — أو دار الخالق بعزل من مملكة الطبيعة .

ليس من ينكر أن أمثال (ديكارت) و (سبينوزا) و (ليبنتز) كانوا من الفلاسفة المتقدمين — قادة الرأي الذين سبقوا الفيلسوف المعروف (كنت) وكان لكل منهم قانون خصيص به في مذهبه الفلسفي

المفكرون

كلهم مفكر — وكلهم صاحب رأى رجيح — وعقل خصيب — ليس ذلك بالمعنى الديني — ولكنهم مفكرون لأنهم كانوا يثقون بأنفسهم ثقة تامة لا يتسرب إليها الشك . فيكون لهم من ذلك الاعتقاد الراسخ ، سبيل للوصول إلى حل المسائل الدنيوية .

وإنما كان كل اعتمادهم على العقلية — مبتدئين من التصور إلى حيث يلقون النتائج المعقولة ، فالقادة الثلاثة وكذا (كنت) أيضا — أهل نظر ، وتصور ، وملاحظة لحالات المادة . على أن كل واحد منهم — ما كان يألوا جهدا في تحسين قانونه وتقريره بكل مألديه من صنوف التعاريف وما له على ذلك من حول وطول ، وقوة وأيد .

وإنما يسميهم (كنت) المتفلسفين المبكرين — أهل العقيدة — الذين يستسلمون لما يعن لهم من فكر ، أو يقع لهم من خاطر — من غير أن ينظروا إلى هذا أو ذلك بعين النقد البصيرة — أو هم كانوا يقدرون العقل الانساني حق قدره ليعلموا مبلغ إدراكه وما أوتي به من حول — حيال إدراك نتائج ما بعد الطبيعة .

والحق . أن النهضة الانكليزية الحديثة في الفلسفة الحديثة — قامت على دعائم الفلسفة (الديكارتية) على حين أنها مع ذلك ذات سياق آخر ، وشخصية أخرى مستقلة تميزها عن غيرها — وسبيل تطورها لا يكاتفها فيها سواها .

ولقد أخذ (لوك) يسأل نفسه إذ بدأ فلسفته — في قيمة العقلية في
الانسان — ومبلغ إدراكها لنتائج الأمور — وإذا شئت الاسهاب — راجع
الملحق لكتابه المسمى (الادراك الانساني) وكأنه كان يسبر غور هذا البحث
ليدرك حقيقة ما نعرفه ومبلغ التحقيق في معارفنا

ولقد اتخذ لنفسه طريقاً إلى الفلسفة الانتقادية وكان ذلك لحماية نفسه

وإنما كان نقد الفهم والمعرفة — سبيلاً سوريا للوصول إلى الحقيقة عند أهل
الرأى من الخلقين الذين كانوا قادة الأفكار — وعمد الكتابة ، في النهضة
الانجليزية الحديثة .

أما (لوك) فبدأ مذهبه بنقد العقيدة (الديكارتية) للموروث من الفكر —
وهيات كان له ذلك ، إذ تورط في الخطأ وتخطط في الزول خبط عشواء .

على أن الفكر الموروثة في عقول الناس ، أول الضروريات العقلية عند
(ديكارت) . ويؤثر (لوك) مبدأ الحرية في التحقيق والبحث في كل شيء . وهو
خليفة (بيكون) أو المعيد لمناهضة أصحاب الظهور التقليدية — وكان يخشى أن
تتسرب إليه العدوى — فيقبل أى شيء كغريزة موروثة — ولقد نشر مصنفه
الذى أدمج فيه إنكار الموروثات

والمقرر المعروف في النهضة الانجليزية الحديثة — أن المعارف قاطبة —
مقتبسة من الاختبار وهي نتيجة لازمة للتجربة .

النهضة على التهادى أساسها العقلية

النهضة الانجليزية أساسها التجربة

ويميل (لوك) (١) إلى الاعتقاد بأن المعرفة مستمدة من التجربة — ويتبعه

فى ذلك (يركلى) (١) وكذا (هيوم) (٢) وإنما ينحصر همهم فى ذلك — فى دائرة التمسك بمبدأ (لوك) من حيث المعرفة وسؤاله (هل المعارف طبيعية فى الانسان — أم هى محدثة يستوعبها بالملاحظة والتجربة)؟ ويشمل موضوع (لوك) — فى ذلك تحدى البحث الكثير فى علم النفس — وهو مع ذلك لا يزال يتساءل عن مبلغ ما نصل إليه من المعرفة . وإلى أى حد نستطيع أن نهيمن على التحقيق وما الذى تقنع به من الاحتمالات الممكنة ؟ .

أما السؤال الثانى عند (لوك) فينحصر فى مسألة التحقيق ، وموضوع اتساع نظرية المعرفة ، على أنها تابعة لنظرية المعلومات .

ولقد ظهرت فلسفة (لوك) فى الشطر الأخير من القرن السابع عشر . راجع شرح (شلسوج) فى ذلك حيث كان معه على وفاق فى العلوم الطبيعية .

ولقد تعلم صناعة الطب علما وعملا — فى أواخر أيامه

وكان أول الناهضين المحاجين فى إبان النهضة الانجليزية ، ولقد كتب فى إباحة القانون العام للأجسام . وظهر مؤلفه فى (الادراك الانسانى) سنة ١٦٩٠ وهو السفر الفلسفى الجليل للقرن الثامن عشر .

ولقد كان (لوك) و (ليبنتز) استاذى هذا القرن واشتهرت مؤلفات (لوك) شهرة عظيمة ، وتهافت القراء عليها — وهى أربع مصنفات . يتضمن الأول منها نقد رأى (ديكارت) فى الفكر الموروثة . ويتضمن الثانى التأثير الظاهر فى نظريته من حيث المبدأ الأول للفكر) والثالث ملحق للثانى وفيه (الألفاظ واللغة التى تستعمل فى البحث العقلى) أما الرابع فيتضمن فحص نظرية الحقيقة ومبلغ معلوماتنا .

وإنك لتقرأ ما يرمى إليه الرجل ، وما يقصده فى مذهبه من تلاوة مقدمته وسياقها .

(١) راجع ص ١٣٤

(٢) راجع ص ١٣٤

ويذهب (لوك) إلى أن عقلية الإنسان — تقف عند حد لا تتمده .
يقول : إنا نستطيع أن ندرك فكرة حقيقة لا ريب فيها عن وجود الله . ويرى
إلى أنه يجب أن يكون التوكيد والجلال والتقدير — كلها من الضروريات التي يجب
أن يكون لها حظ موفور حيال معارفنا .
وينبغي أن نتعرف ما بين الغاية والمعرفة — من الاتصال ، وعنده أن الغاية
والاعتقاد سواسية .

ويبتدىء عمل (لوك) الفيلسوف — بنقد معرفة الإنسان ، ذلك لأنه يرى أن
الفلسفة — تحل محل العقيدة أو الثقة بالمعرفة ، على أن لكل إنسان حظاً من
المعرفة يمكنه من معرفة الخالق وما ينفعه من غرض .
وإنما كانت معارفنا على قدر حاجتنا إليها . وكما أسلفنا القول . نقول : إنه بدأ
فلسفته بنقد الغرضي المطبوع من الفكر — ذلك لأنه يفهم من تعريف الفكر
الموروثة — أن الإنسان يخالف فيخلق على صفحة عقله فكر — مطبوعة ، موروثة ،
وخلق موروثة ، كذلك . فالإنسان إنما يخلق في هذا العالم بتصورات أولية ، وقد حال
العقيدة من الناحية النفسية وهو ما حدا به إلى ذلك

يقول : نحن لا نستطيع أن نوفق في فكرة واحدة مهما كانت — بين ما
يتصوره الرضيع في ميمة طفولته ، وما يتصوره الرجل في عنفوان شبابه ، فليس
للطفل المذكرة العقلية التي يقوى بها على إنشاء الفكر العامة — وإنما ذلك شأن
الشباب تحت سقوف المدارس ، أو العلماء في مجامعهم العلمية (الأكاديمية)
ونحن نستطيع القول بأن (لوك) وهذا شأنه — قد أراد أن يجرد الإنسان
الساكن من المواهب التي ورثها — على أنه من ناحية أخرى يعترف برواء النفس ، بيد
أنه لا يرتاح إلى القول بأن الفكر تخلق مع النفس ،
والرأي عند « ديكارت » أن من الفكر ما هو ضروري لازم — يتسكون مع
كوين العقل .

يقول : ولست أذهب إلى أن الطفل — من العقل بحيث يدرك المسائل العامة ،
بل وليس يعقل أن تسكون في جوهر مادته — إلا ما ينعكس على لوحة دماغه من
ذلك — وإنما كان ذلك من عمل الناس الكمل .

يقول : وقانون السببية بحاجة إلى ما يتسق معه من الفكر — وليس يكون ذلك صحيحاً حتى يسلم به العقل ويطمئن إليه .

ولسنا ننكر على (لوك) قيمة نظريته ونبل مرماه — وهو لا يعرف أن استعداد العقل يتقبل مثل هذه القواعد — وهي أساس لأعمال العقيدة — أى لتصديق أعمال الفلسفة . ذلك لأنه لم ينعت بهذا النعت — إلا بعد ثقة العقل به — وتعام معرفته . ولقد أخذت الفلسفة من ذلك الحين — في البحث عن ظاهرة النفس — وروائها أو بتعبير آخر ، الصديق الذى لا يعرف الشك إليه سبيلاً — أو بلغة المتأخرين من أهل الفلسفة ، القواعد المستقرة — تلك المبادئ التى تحتاجها التجربة ، أو التى من غيرها . لا يكون للتجربة بقاء

ونحن نتبين من سياق الكتاب شيئاً كثيراً يظهرنا على غرض (لوك) ومذهبه

وعنده أن الفكر الغريزية — قد حيرت أهل التأليف من الفلسفة ، وهى مادعاه إلى أن يتخذ لنفسه خطة المعارضة فى ذلك والظاهر أن مثل هذا رأى — كان مستهدفاً لأهل النقد

ولقد كان مؤلفه الأول بدعاً محدثاً — فى الروح الفلسفية الحديثة تدحض حجة كل معارض فى مذهبه . ولقد وضع لذلك نظاماً محكماً — يقول : والحق . إنا لم نبدأ حياتنا بتلك الفكر الفطرية — فكيف نتلقاها ، ويستفتح مؤلفه الثانى بنظرية — يقول فيها ، وما مثل العقل إلا كمثل صحيفة من الورق الأبيض لم يشبهها شيء — ولقد فطر العقل مجرداً من الفكر — وكل ما يتلقاه باللفاح ويستوعبه بالملاحظة . ثم يعود فيضرب له مثل السابورة التى قد أعدت للكتابة عليها ، ثم يشبهه بغرفة خاوية من الأثاث والفرش ، قد تهيأت لأن تفرش وتنظم

فاذا سلمنا بكل ذلك ، إذن فتى كان للعقل مادته المفكرة — التى يناقش بها المسائل ، ويستوعب المعارف والمعلومات ؟

يرى (لوك) أنا نستوعب ذلك بالملاحظة والتجربة — مع المران والعادة ،

لذلك نحن لا نكذب القول إذا قلنا إن (لوك) هو المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية العملية ، على أنه لم يكن من العمليين الحساسيين .
ولقد استطرد مندفعاً في ذلك السبيل - بقوة قاهرة مدالاً ومبرهنات على صحة نظريته - من حيث التجربة والاختبار .

يقول : للمعرفة مصدران

(١) المصدر الأول، ما يصل إلينا عن طريق الحواس ، ومن هذا الطريق يستوعب العقل الكثير من التصورات وهو تصور منعوت بالحس ويسميه (لوك) (التصور الحسى)

(٢) أما المصدر الثانى - فهو إعمال التأمل ، والفكر - من غير خنوع ؟
لعامل الوجدان ، وهو ما يسمى في علم النفس الحديث (التأمل الذهنى الداخلى) ، ويعرفه (لوك) بالانعكاس ، وهو من خصائص الناس على اختلاف درجاتهم وتباين الفهم فيهم - إذ أنه من أعمال الحس - أو التصور الحسى الفطرى - أو هو عمل من أعمال الشعور أو التصور - أو الانعكاس الحاصل في الانسان من عملية التصور المجرد .

ونحن فنستوعب معارفنا ومعلوماتنا - عن إحدى هذين السبيلين - الخارجى منها الظاهر - والداخلى غير المنظور - وما أشبههما بالمنافذ - التى يتسرب منها الضوء إلى تلك الغرفة المعتمة - فالشعور يخدم العقل ويؤثث هذا المكان الخاوى .
وعلى ذلك تكون الفكر التى يدعوها (لوك) فكر مبدئية نلناها بالفطرة - وهى التى تكون كل مالدينا من مادة المعرفة - بل هى أشبه الأشياء بأحرف الهجاء ، فى اللغة أو الجواهر الفردة للطبيعة .

ولقد حدا به البحث فى مؤلفه الثانى ، إلى تبيان تلك الفكر المبدئية ، واستجلاء ماغض منها - واستعصى على الناس فهمه .

(١) فمنها الذى ينحدر إلى العقل عن طريق حاسة واحدة ، كاللون (عن طريق الحاسة البصرية) والصوت (عن طريق الحاسة السمعية)

(٢) ومنها ما يصل إلى العقل بأكثر من حاسة — اتعدد نعوت المادة المدركة له — ذلك ، كما يشترك النظر واللمس في شيء واحد .

المدرجات المبدئية والارادة المشكوك فيها . وإنما يعنى (لوك) بالمدرجات المبدئية ، الواردة إلى العقل عن طريق الحاسة الدنيا — تلك التى تغشى العقل من جهات الشعور المختلفة — أو من الانعكاس التصورى — ويضرب لذلك مثلاً — اللذة ، والألم ، والقوة ، والوجود ، والاتحاد (الوحدة) ، وأشباه ذلك — ولها من الأهمية المآخذ الوفيرة . ففكرة الاتحاد مثلاً — تقع فى العقل بالتخيل أولاً — وبأعمال التصور — وقس على ذلك فكرة الوجود .

وينبغى فى ذلك أن يتحدى النص اللفظى ل (لوك)

إنشاء الفكر فى العقل

وإنما نرى بطل الفكر بعضها إلى بعض من غير أن ينتابها التقطع — أو يتولاها التفريد — فهى أبداً مستجمعة — وهى كذلك تؤلف بين الحسات — لذلك لنا أن نقول إن سياق كلامه — قائم على أساس التحقيق العملى .

يقول : بأسلوب التحقيق المؤكد — وليس فى مقدور أى ذكاء مهما نبغ ، أن يبدع (يخترع) أو يحفظ خيراً — بمعرفة أو معلوم يحضره من غير الطريق التى رسمها . وفى الفصل الثامن — يتحدى البحث فى ذلك — من ناحية الفلسفة الطبيعية كما يسميها ، وعنده أن الفكر — إنما تعمل على تعريفنا الحقائق التى تعرض لنا . ونسبة هذه الفكر إلينا كنسبة الصفات الموصوفات .

فاذا عن لنا — أن نتصور شيئاً ما للمعلومية ، وكانت الصفرة مثلاً صفة له ، فأنما نحن نعتبر الصفرة نعماً له .

ومن الصفات مالا يكون له أصل فى الموصوف ، وإنما نلاحظه نحن من أثره فى نفوسنا — مثل ذلك (التعب) فانه أثر من آثار الحس .

وصفات كهذه — نتصورها من غير أن نجد لها أثراً محساً فى الموصوف ، وهى أبحاث وفاها (لوك) فى الفصل الثانى عشر من مؤلفه .

ويعتقد (لوك) (بالفكرة المركبة) يقول : ففي العقل استعداد لقبول هذه الفكر ، وفيه القدرة على استجماعها ومن ذلك - نعلم أنه قادر على المركب من هذه الفكر . وإنما يكون التركيب هذا من ثلاثة - الجوهر (المادة) والحالة (الصورة) والعلاقة بينهما .

وهو يتبعها برابع - يسميه الفرض المعنوي أو الفكرة العامة . ففكرنا من حيث جوهر ما ، أو شيء ما تتركب من مجموع البسائط الفكرية - أو من نعوت مضافة إلى صورة هذا الجوهر ، ومعنى ذلك ما يقع من الصفات على الموصوفات التي من غير هذه الصفات ، تعيش في الفكر كما لو تكلمنا على شيء خاص - من غير أن نذكر له التعريف الوصفي - فكما أن للجوهر فكرة تستحوذ به ، فكذلك الأمر في النعت فإن له فكرة تستمره ، فالصورة (الحالة) ، قبالة الجوهر (المادة) ، وليس لأحدهما غنى عن الأخرى مستقلة - ولنضرب لذلك مثل الشكر - فكرة مركبة ، والحق إنها لفكرة مدركة معنوية - وليس لها من البقاء ما غيرها من الأشياء - لذلك يسميها (لوك) (الحالة المزجية) لأن الفكرة المركبة منها - مختلفة متباينة - أما إذا كانت الفكر المتكون منها المدرك متعددة ، من نوع واحد ، كانت الحالة (الصورة) فيها بسيطة .

فالخلاء ، والزمان ، والعدد ، كلها حالات بسيطة ، وعند تتميم عملية التوفيق والاتصال ، ينبغي ألا نخلطها كلها خلطاً ، فتكون فكراً خليطة ، وإنما يجب أن نرتبها الواحدة إلى جوار الأخرى .

وفي العقل استعداد اضم الفكر ، بعضها إلى بعض ، فينتج من ذلك ما يسميه (لوك) الفكر المركبة .

ونحن - إنما نقسم المركب من الفكر - إلى الجوهر (المادة) ، والحالة (العرض) ، والصلة بينهما - ويلحق بها رابع يسميه الفكرة المعنوية (الملحوظة)

وإنما كان العقل على استعداد لقبول (الصور) التصورات البسيطة ، وهي ما نتصوره مما يقع عليه حسنا من الأشياء

وكل واجب العقل - إنما ينحصر في استجماع هذه الصور ، وضم المختلف

منها - لتكون فكرة واحدة - كما أن من خصائصه عمل المقارنة في حال اجتماع مدركين ، ونحن نستطيع أن نستخلص مدركات من مدركات أخرى ، لنخرج منها ببيان معنوى .

تلك عمالية آلية (ميكانيكية) محضة ، ولما كان العقل قد تحلى بكل هذه الأشياء ، التى أسلفنا ذكرها في الطرائق المختلفة ، لذلك أصبحنا من ذلك على بيان واضح ، على أن (لوك) لم يقف عند هذا الحد - فقد تعداه إلى حيث الاسهاب والابانة ففي مصنفه الثانى - بسهب فى وصف المدرك الجوهرى ، وفى المؤلف الثالث والعشرين ، مقالات فى ذلك .

ففى القسم الأول - يقدم كتابه (بيركلى) وهى مقدمة نافعة .

ويذهب إلى أن الذهب غير الصفرة - ويذكر ذلك فى سياق كلامه على أصول الجوهر .

يقول : وحيث أن العقل قد يدرك الشيء لكثير من المدركات العارضة له عن طريق الحواس - فالواجب أن نعنى كثيراً بذلك لأن من هذه المدركات ما يرتبط شد الارتباط بالآخر - بحيث لو تولى هذه الرابطة أقل تشيت - صارت هباء ، وتسمى (المتفقة فى جوهر واحد) باسم واحد ، فاذا تكلمنا على واحد من هذه شملنا ذلك الكل ، واعتبرت كالمدرک الواحد الذى يتركب من خليط فكر متعددة ، لأننا لا نتصور كيف يكون البقاء لهذه الفكر البسيطة على هذه الشاكلة . وقد اعتدنا بالمران - أن نتصور صوراً لجواهر « الأشياء » الموجودات ما بقيت . ومنها نستمد النتيجة المبتغاة التى نسميها الجوهر ، وليس المدرك الجوهرى - أو الشيء الذى تقع عليه هذه النعوت مدركا بسيطا ناشئا عن الحس .

وإنما ترجع البسائط المدركة - التى تشيخها أو اللاحقة بها . وذلك ما يزداد على

ما جاءت به الحساسية .

وهى فكرة موصولة - فاذا وفقنا إلى الظن المعنوى (المعنى المراد) وكذا الصفات للمدلولات ، فالعقل قد اعتاد إدراكها على ما أسلفنا .

ولسنا نستطيع أن نعتبر للهوى وجوداً ذهنياً مجرداً من الصورة . يقول « لوك »

إن ذلك فوق ما هو في مقدور البشر — ولسنا نتصور أيضاً السكيفية التي تقوم عليها هذه الصورة في خيلتنا — فنحن مصيرون لا مخيرون في التصور على هذا السن المتبع الذي لا مندوحة عنه ، وإنما يعزوه « لوك » إلى حكم العادة (والعادة بالعود)

يتساءل مطران كرسى « ورسستر » Worcester في شأن العادة فيقول : وهل هذه العادة من الضروريات اللازمة لوجودنا ، أم هي على غير ذلك ؟ فإذا شئت الاتباع راجع تعليقات « لوك » في الطبعة المعروفة ، من مقالاته الخاصة بهذا الشأن

وإنما يتصور العقل صور تلك الموجودات على ما هي غير مرتبة الوجود . ونحن نعرف أننا لا نستطيع أن نستنبط صورة حقيقية لحالة ما إلا أن تكون للصورة هيولى — تقوم عليها تلك النعوت التي هي من خصائصها — وتلبس هذه الصورة . وإنما وهب « المولى » جل شأنه — العقل « استعداداً » الذي من خصائصه استيعاب صور الأشياء — وإنما كانت هذه الهيولى لتعين طبقة ما ، أو درجة ما أو جوهر ما حيال ذلك ، تكون الهيولى في غموض والتباس حالكين وإنما يحتاج هذا اللبس ، وينور تلك الظلمة ، تعين الصورة للهيولى في الموجودات وهيولى (المادة) خصائص لازمة — كالابعاد ، والكميات ، وما إلى ذلك . والصورة فوق كل ذلك أم الخصائص في وجود المادة (الهيولى) . وكل خاصة من الخصائص ، أو نعت من النعوت ، يحمل معه ، حيثية حيال الموصوف الهيولى يقول « لوك » في ذلك إنها فكر (صور) لازمة واجب وجودها . وهيولى حسب تعريف « لوك » لها — ذات معنيين إثنين . فإذا تكلم على صورة مركبة « الهيولى » قصد بذلك تلك الصورة الحاصلة عند عقلنا بنعوت متعددة في هيولى معينة

إذن — فهل هذا ما هو فوق كل النعوت ، وأعم من جماع الأوصاف ؟ أجل . إنها الصورة موصولة غامضة ، لمادة ما على ناحية الإطلاق والتعميم ،

رأى (لوك) فى السبب أو القوة

يذكر « لوك » القوى فى كلامه على الصورة البسيطة وتنظيمه أياها فيقول : وما الصورة فى الحقيقة ، إلا فكرة قدمتها لنا سوابق الفكر الأخر . فإذا تحدثنا فى ذلك التخييص ، وأعملنا التجربة العملية — اتهمنا إلى ما هو أهم — ذلك أنا نجد القوة ملازمة للتغير الحاصل فى التصور .

ولما كان العقل فى تغير دائم — وتبدل مستمر — فمرة يبحث عن أصل الشئ وأخرى يتفقد نتيجه ، مبتدئاً فى ذلك ناحية إمكان حركة تغير البسيط من المدركات ، ومن ناحية أخرى — إن كان هذا التغير على هذا الشكل — هنالك يحدث ما نسميه قوة أو سلطاناً — ولما تنوع هذه الحالة بعد — فالعقل يراعى التغير ويراعى إن كان حدوث التغير فيه وكذا عملية التغير أيضاً وكل ما رأيت من هذه المراعاة — لم يكن بالشئ الموحد الترتيب (الواحد بعد الآخر) . وليست فكرة السببية بالظاهرة العارضة من حاسة من الحواس . يقول « هيوم » فى ذلك (ذلك هو كل شئ) أما الباقي فإن هو إلا الوهم الشامل المستمر .

أما « لوك » فعلى النقيض من رأى « هيوم » فى ذلك .

يقول « لوك » فى الفصل الحادى والعشرين حيث يتكلم على هذا الموضوع (ومهما يكن من شأن ذلك التغير وأهميته ، فالواجب على العقل أن يستجمع قوة يستعين بها على إحداث التغير هذا — فى خير حال يستطيع إحداثها حيال تصور ذلك الشئ) ، فالعقل يتعرف الترتيب ، ويفهم النظام ، ولكنه لا يقنع بذلك . وإنما هو يميل إلى متابعة توضيح الترتيب ، ونظامه — على سبيل تنسيق العلاقات أو توثيق الروابط بين شئ وشئ — وما كانت هذه الفكرة بالمنتجة من حاسة ، أو المبدعة من ناحية الشعور .

رأى « لوك » فى الحالات البسيطة

الحالات البسيطة فكر (صور) تنشأ فى العقل من تكرار فكر بسيطة
ممنوعة ، مثل — البقاء — الدوام — العدد — الفراغ غير الحدود الانهائى
ومذهب « لوك » فى العقول — أنها متقنة لإنقانا متناهيًا ، وأنها على استعداد
لانهائى من حيث التدرج فى سبيل الكمال النوعى
وليس البقاء سائراً مع الزمن محدوداً به حيل الرقى الانهائى .
ويشمل معرفة الضرورة العقلية التى توقفتنا عند الحد اللائق .

ويعرف « لوك » اللاهائة فيقول : حتى أرقى العقول البالغة من الكمال درجة
رفيعة ، والتى تسير متقلبة من حقائق التجربة والاختبار إلى ما هو أرقى — حتى
هذه أيضاً تتفق مع غيرها من أنها تبتدىء من الحقائق بالحس والتجربة .
إنه لا يعاملها معاملتها فى الفرض المسكّل ، بل هو يجتهد فى بيان الكيفية التى يتصور
العقل بها الأشياء كما هى عليه من حيث الحس — وفكرة الانهائية مهما بلغت من
الرقى عند عقولنا ، لا بد من أصل لها هناك ، ويبتدىء ذلك الأصل من حقائق
الشعور ، ونحن نجد هذه الحقيقة أيضاً فى مقرره العام .

والوجه فى ذلك — أنه إنما يقصد بهذا القول — أن كل ما نستوعبه من معرفة
أو علم — مستمد من الخبرة والتجربة ، ولقد أجهد نفسه كل إجهاد للتدليل على أن
كل ما نحصل عليه من معرفة يبتدىء بالتجربة — بل وأساسه التجربة — وأنه
بغير التجربة ليس لنا من سبيل نبلغ بها المعرفة

وكان يعارض ذلك رأى — رأى الاعتقاد بالفكر (الصور) الموروثة .
وإنك لتجد توضيح هذه الأشياء المختلفة ، فى القسم الأخير من الفصل الأول من
كتابه الثانى .

هناك — يتبين لك ما رغب فيه من غرض حيث يقول :

(إنى لا أرى ثمة داعية للاعتقاد بأن الروح تعقل قبل أن تقوى المشاعر على

إدراك الحسوسات لتتقلها إليها

وما كل الفكر (الصور) حاصلة في العقل عن طريق الحواس .

تنشأ الفكر (الصور) الراقية من أبسط التجارب الحسية . وهالك رأى
(كنت) في ذلك يقول : ليس منا من لم يسلم بأن كل المعارف الراكزة في عقولنا ،
المتغلغلة في أدمغتنا ، إن هي إلا نتائج للتجربة . ولكننا مع ذلك الاعتراف لا نستطيع
أن نحزم ، بأن كل المعارف على هذه الوتيرة من حيث التجربة . ولنضرب لذلك مثلاً
فنعقول : إنا في حال تعرف شيء على جهة التحقيق (المعارف التي تعتبر حقائق ثابتة)
تتضمن فكراً (صوراً) غير التي ذكرناها (غير الحاصلة في العقل عن طريق الحس)
فالهيولي (المادة) والسبب ، من الأشياء الضرورية عند التعقل .

وليس يلزمنا أن نجعل للحس حساباً ، أو للمادة أيضاً فقط ، وهنالك ما هو في
كثير من الأهمية ، وينبغي ألا نغفل عن ذكره — ذلك هو الضروريات
المعقولة .

يميل «لوك» إلى التصوير بين هذين الفرضين وهو في متابعته ذلك — نقطة بعد
نقطة — يدرك وجود الضروري المعقول .

أكان «لوك» من أصحاب مذهب التجربة وأهل التحقيق ؟ ؟

إنه يدرك الضروري المعقول إدراكاً خاصاً . وهنالك فتح باب التفكير لأهل
الفكر وأولى العزم مثل «كنت» وأترابه — راجع الفصل الثاني والعشرين — القسم
الثاني من المجلد الثاني .

الادراك المركب للهيولي

ما هو الغرض المقصود من التجربة ؟

التجربة أهم ما في الأصول الأولية ، في أبحاث «لوك» حيال منشآت الفكر
(الصور) — أما القسم الثاني ، فأنما يتحدى فيه بيان العلاقة الموصلة بين المعارف
المدركة — ذلك أهم ما عني به «لوك» في أبحاثه — في المبدل والغاية .

يقول : في مصنفه الثانى : الفكر (الصور) مادة معارفنا (ما الفائدة التى تكون من إدراكها ؟ وما المعلومات التى نحصل عليها بسبب ذلك ؟
الكتاب الرابع — (وما المعرفة والفرض ، إلا ألفاظاً معينة فى تعريف الكتاب الثالث . وفيه دلائل الفكر (الصور) .

إذن فأى المعارف تقع لنا ؟

وللفرض العملى الذى أقامه « لوك » أهمية عظيمة

راجع الفصل الثامن من المؤلف الثانى :

هناك يستفتح عمله بذكر المعتقدين الماديين ، للذين ورثهما عن « ديكارت » .
ويزعم أن الصورة أو الهوى — داخلية فى ذلك . ننول : والانسان فى حياته الدنيا غير مستقل بأى اعتبار ، فهو خاضع لتأثير الفواعل الطبيعية ، وليس من يتبجح بانكار ذلك .

يقول : والعالم المادى يكون وجوداً مستقلاً ، وهو الذى يبعث فىنا مادة التفكير — بقوة دافعة لامرد لها — وبذلك القوة الدافعة يتحلى العقل بما يناله من المعارف .

والفكر هذه أيضاً ، إما أن تكون فكر حاصلة من عمل الحس ، وهى (التصورات الحسية) ومن غير هذه التصورات الحسية يستحيل علينا أن ندرك حقيقة ذلك العالم .

ومن ذلك تتوافر لدينا المادة — ونعوتها فى المبدأ والغاية . ولقد أبدع لنا « لوك » صفات أخر أسماها القوى . ويمثل هذه بما للشمس من فاعلية وقدرة على إذابة الشمع .

على ذلك تبقى المادة ثلاث درجات

(١) القوى

(٢) النوعات الأولية

(٣) النوعات القانونية

(١) وما كانت المادة إلا نافعة لشيء مما (ب) الصفات الواقعة على شيء مما الخاصة به دون

سواه — ذلك مذهب «لوك» . يقول : بأن هذا العالم الظاهر يولد فينا الفكر (الصور) وعند امتحاناته المعروفة في كتابه الرابع ، كان يتحدى تعاريف المعرفة أو الحقيقة ، وكيف نحصل عليها وكيف نتأكد من أنها حقيقية . ولما ينجع إلى ذلك تراه في اضطراب بين ، وخطل ظاهر ، متورطا في مصاعب عدة ، ومشاكل لا تنهاى .

هناك — يبدأ أمره بالعقل شأن (ديكارت) في ذلك — فيقول :

إن هذا هو المبدأ الضرورى — وما كانت الحقائق في الواقع إلا لترضى هذا الجوهر (العقل) . ذلك — أن المادة الحسية ، لهذا العالم الظاهر ، مدركة ، حاصلة عند العقل من وجودها يقول : مثل ذلك كمثل خليج من ماء تعوزه قنطرة — لتوصل بين شاطئيه .

وإنما كان «لوك» يتبع «ديكارت» في تعريف العقل ، وفي مبدأ التفكير .

لا بد من رابطة وثيقة بين الإدراك والمدرک .

أما مذهب «لوك» فيقول بالوجود ذهنى . ذلك أن العقل يدرك المعقولات ، فيكون لتلك المعقولات وجود ذهنى عند العقل .

تلك هى المبادئ الأولية فى الحصول على المعرفة ، وإنما تنحصر قيمة هذه المدركات فى تصور شؤون الحقائق ظاهرة — ولقد تحدى «لوك» الصراحة المتناهية ، فى تحديد موضوعه هذا .

الصورة (الفكرة) هى الشئ الحاصل عند العقل من تعقله المعقول ، أو إدراكه

المدرک بعملية التعقل .

ذلك أنا إذا تصورنا بيتا ما — فالذى نتصوره فى تلك الحال ، والذى يكون ماثلا فى خيلتنا — إن هو إلا صورة ماثلة عقلية تمثل هذا البيت . أما ما يمثل الحقيقة الظاهرة ، أو البيت على حقيقته — فهو البيت بوجوده الحسى — وذلك ما نعبّر عنه بالممثل التصورى .

إن لدينا الشئ بنعوته — وفيما القدرة على تمثيل صورته فى العقل . مثل ذلك

أيضا كمثل تصورنا كرة من الثلج — فإن مجرد وجود هذه ، يبعث في عقلنا تصور البياض ، والاستدارة ، وما إلى ذلك مما علق بها من النعوت .
تلك القوة الموجودة في الكرة الثلجية — نعوتها (خصائصها) ، أما تصورنا لخصائصها فتصور (فكر) عن وجودها .

إذن فالكرة (الصورة) هي الوساطة القائمة بيننا وبين المادة المدركة (الهولي) تتمثل (ترسم) الصورة على لوحة العقل من غير أن نعى بما يكون من شأنها فإذا أعدنا البصر كرة أخرى ، إلى تعاريف « لوك » لمادة المعرفة ، الذي في المجلد الرابع من مضمّناته — انتهينا من ذلك إلى أن العقل ، في حال تعقله الأشياء وإدراكه المدركات — في التفكير — في الحاجة — في كل شيء ليس له من حول ولا قوة إلا ما فيه من الاستعداد والقدرة على التأمل — وأن كل المعارف الحاصلة عند العقل تتركب من صور (فكر) أحدثها العقل بذاته .

في القسم الثالث من المجلد الرابع نتبين بوضوح — تعريفه تلك الصلة حيث يقول : إن العقل لا يعقل الأشياء بذاتها وإنما هو يدرك لها صورا (فكراً) تمثلها من ذلك نحن نقول : إن معرفتنا مقصورة على تلك الرابطة بين (الهولي) المادة الجوهرية للشيء وعقولنا .

ويظهر ذلك على أتم وضوح في المجلد الثاني — على أن في هذا التعريف من الاضطراب ما يظهر لك لو ألقينا سؤالاً نقول فيه .

كيف نستطيع معرفة هذه العلاقة — إذا لم تدرك الأشياء من غير وجود هذه الصلة ، وإذا كانت العلاقة متينة بين عقولنا ومعارفنا ، فإذا وضع السؤال على هذه الصورة — استحالت الإجابة عليه . ذلك لأننا مقيدون بشيء ضروري لازم ، هو العقل على — إقناع العقل ولقد أعنت لوك نفسه ، واستهبط وحى عقله ، في تعريف له أبداعه ودونه في مجلده الرابع — حيث يقول : المعرفة تصور المؤلف والمختلف من فكر (صور) (صورنا العقلية)

الجزء الثاني

من كتاب

الفلسفة الحديثة

انتهي بنا القول في الجزء الأول من الفلسفة الحديثة ، إلى الكلام على مذهب « لوك » من حيث الصور العقلية وتقسيمها — المؤلف منها والمختلف . وإنا عائدون الآن إلى هذا الموضوع رغبة في إيفائه ، وقصدا إلى استكمال . فنقول :
يفرع « لوك » المؤلف والمختلف مما نتصوره — فروعاً أربعة .

(١) التحقيق أو التقسيم

وإنما يدرك العقل الصور (الفكر) على ما هي عليه ، وهذا النوع من التصور خاضع لقانون التحقيق أو التناقض . على أن الامتحان الأول (القانون الأول) يكون دائماً خاصاً بالفكر (الصور) الخاصة المستقلة

(٢) العلاقة

التصور ذو صلة بالفكر (الصور) والنظر الأول عند « لوك » في ذلك نظر صلة رياضية محضة — يقول : إنا نستحب ونحبذ التسوية بين فكرتين (صورتين) ، على ماها عليه من التباين ، ولكننا مع ذلك نحاول استنباط هذه المساواة بكل ما في وسعنا .

وتكون هذه التسوية بين الفكرتين ولنضرب لذلك مثلاً فنقول :

$$(A) \text{ تساوى } (B) - (B) \text{ تساوى } (C) \\ \text{فاذن } (A) \text{ تساوى } (C)$$

(٣) التسوية من حيث الوجود

وإنما يقصد بهذا التعريف ، المساواة بين النعوت الموروثة في المادة (الهوى) مثل ذلك أن الحديد فيه الاستعداد . فهذه الصفة متساوية الوجود في الحديد ، مع غيرها من الصفات .

وإنما نتعرف النعوت بضمها مما على هذه الصورة .

(٤) الوجود الحقيقي (ال هو هو) الوجود الحق التام لاية صورة (فكرة)

وإننا نرى « لوك » يقف صامتا حيا ، فلا يحاول الاستطراد في تعريف الصور ، أو تبين المؤلف منها والمختلف .

فاذا تكلم على ائتلاف الفكر (الصور) من حيث وجودها الحقيقي ، سقطت عن تعريفه للمعرفة وجاهتها ، وانتفت عنها صلاحيتها . والحق : إن هذا النوع من المعرفة لأهم الأنواع .

يقول في الفصل الرابع (المعرفة تعرف ماهيات الأشياء) بل هي تعرف ما نرغب في البحث عنه فقط أو ما هو ذو أهمية .

ونحن نميل الى تقسيم الأنواع الأربعة التي ذكرها « لوك » ، قسمين عظيمين . أما أحدهما فالصلة بين الصور (الفكر) . ويدخل تحت هذا القسم ، كل من الصلة والتحقيق .

وأما الآخر — معرفته الحقيقية أو المعنى المقصود منها . ويدخل في هذا الباب الوجود الحقيقي (ال هو هو) والتعادل « المساواة » في الوجود

ثم يحىء بعد ذلك « هيوم » ويجعل هذه النظرية أساسا ، يقيم عليه فلسفته . وإنما شأنه في ذلك شأن « لوك » . ومكانته مكانة « لوك » من حيث هذا المقرر . فهو لا يخالفه في شيء من حيث جوهر الموضوع .

والإنسان أن يتحقق من الصلة الكائنة بين الصور (الفكر) ويكون ذلك بجعل أغراض عامة في صيغة التخصيص ، تربط تلك الصلات .

ومن الفكر (الصور) يتكون قانون لا يتناهى . وليس يستغنى عن قانون الهندسة حيال ذلك القانون .

يتساءل « لوك » (لما ذا يكون ذلك هكذا) أما الجواب على ذلك فانا في هذا المقام لسنا نريد بالبيان القولى تقدير الحقيقة المقصودة ، وإنما نحن نتصور صورة تمثل حقيقة أى شكل وتربطها إلى عقولنا (A) (A) وما كانت هذه الصورة لتقرر حقيقة أية هيولى (مادة) من حيث مادتها الحسية .

وليس يدرك الرياضى — نظريات الرياضة إلا على قدر ما تتفق هذه مع فكره . وليست كل مستكشفات الرياضة ، تقرر الوجود الذاتى (لمعولائها) على أن الرياضيات حقائق مقرره

وليس يقصد بذلك ، أنها الحقائق التى لا ريب فيها من حيث تقرير الأشياء باعيانها ، وإنما يراد بذلك ، أنها تقرر الحقائق على قدر الطاقة البشرية (على قدر ما يمكن — أما المواد المتصلة بها فصور محدودة لها (نماذجات) ويحاج « لوك » فى أنك تكون فى شىء من الصلة الضرورية بين الفكر (الصور) فى إعتبار آخر للمادة . فانت مثلا — تستطيع الحصول على قانون معين للفلسفة الخلقية على هذا النسق .

أما فى حال التعادل الوجودى للفكر (الصور) أو النعوت — فنحن لا نستطيع بحال من الحالات تقرير هذا التحقيق ، ذلك أنا نجد مثلا صفة صغيرة ، متعادلة الوجود فى الذهب مع غيرها من النعوت .

يصعب أن نبين ما كان فى إحتياج توقف صفة على أخرى . واسنا نستطيع أن نفرض غرضا ضروريا ، وإنما يتوقف ذلك فينا على الملاحظة وعلى قيمة الحقيقة المعترف بها

فأية معرفة تقتبسها من ذلك ؟

نقتبس من ذلك —

- (١) تقدير ما نستطيعه من المعرفة ، حسب طاقتنا كما هو مقرر عند « ديكارت » .
- (٢) المعرفة المعينة (معرفة وجود الله) وهنا يحول « لوك » الحاجة من المسبب

إلى السبب في أى موجود . والرأى عند «لوك» في «الله» أنه تعالى أكثر من أن يحدا ويحصر في أى عالم .

(٣) المعرفة الحسية للأشياء كمعرفة أعيان العالم المادى . يقول : وليست هذه المعرفة الحسية ، تسير على ذات القوانين التى تسير عليها المعرفة الأخرى ، بل هى التحقيق الذى يستحق أن يطلق عليه اسم ، (المعرفة) مع أنها أقل من ذلك .
معرفة الائتلاف والاختلاف فى المدركات وهالك تقسيمها .

(١) الصلة بين الصور (الفكر)

(٢) قيمة الحقيقة .

(١) أما معرفة الصلة بين الفكر (الصورة) على المعنى الأصيح — فالقدرة التصورية ، أو المعرفة المعينة ، الحاصلة فى العقل ، المتغلغلة فى الدماغ ، وهذه المعرفة المعينة تتنوع من حيث القدرة

فبالمعرفة بالمعنى الحق ، نصل إلى أغراض ضرورية عن الفكر (الصور) ، التى تتمثل فيها ما نقصد تعيينه . وكلها (معنوية) ومن هذا نصل إلى أغراض ضرورية عامة

راجع القسم الثالث حيث يقول : وليس للضرورى العام من وجود إلا فى المدركات .

وكذا راجع الفصل التاسع حيث يقول :

إن الأغراض العامة ، للحقيقة أو تقيضها ، ليست فى الواقع إلا معرفة مدركة وما هى بوجود حسى .

(٢) قيمة الحقيقة — ولا تختلف المعرفة هنا عن المخصصات .

ما هو مبلغ معرفتنا الحقيقة ؟ وإلى أى حد تصل هذه المعرفة ، فالحقيقة الأولى التى ندركها — هى وجودنا الذاتى يقول :

إن هذا هو أول ضرورى للانسان — أما ثانى اللازم الأول هذا — فمعرفة وجود الله التى ندركها بعد إدراكنا الحقيقة الأولى — وبها — ومعرفة أى شئ آخر إنما تقع لنا بالحس أو الشعور فحسب .

يقول (لوك) في معرفة الأشياء الأخرى — في الفصل الحادى عشر من المجلد الرابع : إنا إنما ندرك الوجود الحسى للأشياء الأخرى بالحس . وتسمى هذه المعرفة — المعرفة الحسية . وإنما تنحصر درجات المعرفة فى هذين القسمين — المعرفة الحسية ، والمعرفة المعنوية

نحن إنما نتصور غرضاً ما لسكائن ما ليس له بنسب اتصال — ويقع ذلك تحت اسم المعرفة .

ذلك لأنه محتمل الوقوع ، أو هو غرض من أغراض الخلق . إن كل الأغراض العامة لمعنى الحقيقة محتملة الوقوع .

والحقق : أن مثل هذه القطعة الذهبية ، لها كيت وكيت من النعوت التى تعرفها المعرفة الحسية . وما نحن بقادرين على أكثر من القول ، بأن كل صورة (فكرة) فى عقلنا — معرفة ، نستطيع على أن نستنتج بها وجوداً .

ولعل بعضهم يقول : إن فيك من القدرة ما تستطيع به أن تتصور كيت وكيت . ولسنا على بينة من أن فى عقلك ، ما هو أكثر من ذلك ، أم هذا مبلغ تصورك من حيث الموضوع .

بعد ذلك نستطرد إلى حيث الوهم ، والخيال ، ومكان اللذة ، والألم . ثم بعد تمحيص الموضوع ، ننتهى من ذلك إلى أن تعريف اللذة والألم ، إنما يتوقف على مبلغ السعادة والشقاء فى هذا العالم .

ويتساح فى إدخال هذا النوع الثالث فى باب المعرفة الحسية — فيقول : وما هى حقيقة تصورية فحسب — ولكن هناك ، ما هو مؤثر (سبب للحس) والمعرفة الحسية هذه ، ليس فى مقدورها إدراك الحسوس الظاهر من الموجودات الظاهرة للحس . بيد أنها أحياناً تستعيد الذاكرة فى الماضى ، من صور الموجودات التى كان لها وجود ذاتى من قبل .

يقول : ونحن فى حال التصور ، نحس أن الصور لا تتولد فى عقولنا بفعل الإرادة .

ثم هو يتابع البحث إلى حيث استجماع ما ندركه من الصور (الفكر) البسيطة التي استوعبناها عن طريق الحواس وتوحيدها .

ميسور لك أن تضم فكراً مختلفة متعددة ، لشيء واحد فتكون منها نتيجة واحدة .

يبد أنه يتعسر عليك أن تتحقق من بقاء هذا المجموع ، في حال إغفالك تصوره .
وعبثاً نتوقع تعيين وتحقيق شيء ليس فيه تلك القابلية .

في خزان أدمغتنا ، تذكارات الماضي — وإني لأتذكر الماء في هذا الموقف
فاعترف بوجوده — تلك معرفة الحقيقة الخاصة الحاصلة عن طريق الحس — وهي
حلقة الاتصال بين المعارف التي ندركها على هذا السن .

وإنما يعزو «لوك» هذه الفكرة إلى ما عرفناه من التعادل الوجودي للنعوت .
ولسنا هنا بمستطيعين أن نتصور ثمت صلة ضرورية ، بين صفة وأخرى على ما في
هذا الاتصال من الاحكام ، وبهذه المستثنيات القليلة المتصلة ، نستغنى عن كل علاقة
ضرورية ، بين النعوت المختلفة للشيء الواحد ، والمعروف — أن هذه الأوصاف
إنما تقع كلها على ذلك الشيء — وقد تكون الأوصاف الأولية ، باعثة لنا على شيء
من التأثير التصوري — وهي مع ذلك تتوقف على الاسطقات (الذرات) المكونة
للهيولى (المادة) وعلى كيفية وحالات خواصها .

فخاصة ندين منها الحرارة مثلاً — وأخرى النور الخ

ولسنا نستطيع أن نقدر كمية المادة الموجودة ، بما فيها من اسطقات (ذرات)
من أجل ذلك نحن لا نجد ثمت صلة ضرورية بين النعوت الأصلية الأولية في شيء
والنتائج الثانوية ، التي تقع لنا من تصور ذلك الشيء . وغاية ما نبدا منه من ذلك أن
نتعرف تعادلاً وجودياً ، بين الهيولى (المادة) وهذه النعوت .

إننا نراها معا — وليس في وسعنا أن نحزم بأن مانراه بينهما من التعادل الوجودي
تكون هذه حالة مع المستقبل ، وإنما نحن نميل إلى الاحتمال في ذلك .

ذلك ما حدا « بلوك » إلى القول بأن العلوم الطبيعية ، ليست معارف بالمعنى
المقصود — فالقوانين العلمية ، ليست معارف بل هي نواتج الملاحظة — محتملة الصحة ،

راجع الفصل الثالث من المجلد الرابع

العلم والمعلول

(السبب والسبب)

ويذهب « لوك » في العلاقة السببية ، مذهب أولئك الذين تقدموه — فهي عنده ليست بالعلاقة الضرورية ، على ما نرى فيها من التتابع المستمر — الحقيقة تلوا الحقيقة ولنضرب لذلك مثلا — تأثير الذكران في الانسان — إننا لا نجد تمت ضرورة للصلة هنا — وإن هي إلا إعمال — الملاحظة وسبيل الاستقراء .

من أجل ذلك نحن نستغنى عن لزوم العلاقة مرة أخرى .

يقول: والحق إنها لصلة قانونية دائمة ، حيال السبيل المتبعة العادية للأشياء — وليس هو بذى صلة مع الفكر (الصـور) ذاتها — ذلك لأنها في حل من الحاجة إلى ارتكاز الواحدة على الأخرى ، وتوقعها الوجودى على غيرها .

يقول (لوك) وإنما يرجع ذلك إلى ما فى مشيئة المولى جل شأنه — وهى التى صورتها على المثال الذى به نتصورها على ما هى عليه .

أما الغرض فليس يمكن استنتاجه بالعقل

و « بركلى » مبدع النظرية الخاصة بتلك العلاقة الكائنة بين الاثنين ، وموضح السبب فى ذلك ، وإنما يتمسك (بركلى) بنوع خاص بلفظ الهيمنة (الايثار) ، وعنده أن كل ما فى ذلك من علاقة ، راجع إلى المشيئة الالهية

ولست جوهرية ولا ضرورية أن تكون — فهي نظام تتوقف الحادثة فيه على

الأخرى — لتنظم به حال حياتنا

فرأى « بركلى » و « لوك » من حيث العلاقة (الصلة) سواسية

ويذهب « هيوم » أيضا هذا المذهب من حيث عدم لزوم ، أو ضرورة

العلاقة — اللهم إلا تتابع تلك — الواحدة تلوا الأخرى

و بينما نجد « لوك » « وبركلى » يقولان بتنظيم هذه النظرية ، واتساق أركانها —
نجد من جهة أخرى « هيوم » لا يبعد عن الحقيقة الأولية التى وفقنا إليها — والتى
تكون نموذجاً للقياس عليها فى المستقبل مع التكرار .

يقول « هيوم » وليس للرابطة من اتصال لا زم الوجود ، وإنما الذى يلزم
وجوده — العطف .

ولقد تحسنت حال هذه النظرية بتقدم الفلسفة ونبوغ السلف من المتفلسفين وأهل
الرأى والعمل .

و « لوك » ممن كان لهم الفضل فى هذه النهضة المباركة
وإنما ينظر « كبل فريزر » فى فلسفة « لوك » من ناحيتين اثنتين — فيقول
أما المعنى الداخلى لهذا المذهب — فيتضمن غرض « لوك » فى المادة المدركة —
فالمنطقة الداخلية ، تهىء الصور (الفكر) ، وتعدّها — للتفكير فيها —
والمنطقة الخارجية ، تهىء الوجود الحقيقى للأشياء (ال هو هو)
وإنما اختصت الأشياء المادية (الهىولانية) أن يكون لها نعتان — فنعت أولى
ونعت ثانوى

وفى حال ذكر النعوت الأولية ، تمثل المنطقة الداخلية — أختها الخارجية
تمثيلاً — وإنما هى تبعث بالنعوت الثانوية — كما تبعث العلة بمعلولها (السبب
بالمسبب)

ولقد اتصف « لوك » بأنه من أشياع مذهب وحدة الوجود (الحقيقية) على أنه
من الاحقاقيين ، إذ يعترف أن هناك عالماً وراء العقل ، ذا وجود حقيقى .
وإنما يعتقد أهل مذهب الوجود الحقيقى الباطنى ، — إن الاختبارات العقلية
— هى كل الموجودات الحقيقية ، فليس لغير ما يختبر العقل ، وتعمل فيه التجربة
وجود حقيقى ، . راجع رأى « بركلى » فى ذلك .

يقول ، « لوك » إن صور الأشياء التى تتخال عقولنا من غير تريث ، على
أنها تمت إلى الأشياء الحسية (المواد) بنسب .

أما المنطقة الثانوية التي اعتبرها « لوك » ، فإن هي إلا الرجم بالغيب (حدسية أو ظنية) من حيث تبيان أشكال معينة في الوجود الذهني .
لذلك كان الرجل يقول بالوجود الحقيقي — رجما بالغيب (عن طريق الحدس والتخمين) .

ولقد عارض « ريد » (Reid) ، وكذا الفلاسفة الأسكوتلانديين —
القائلين بتعرف الموجودات من غير وساطة مباشرة ، وهو ما يسمونه المثل الأعلى في الطبيعة .

استهداف بعض طرائق « لوك » للنقد

(١) استحالة مقارنة فكرنا بالأشياء

يقول « بركلي » : كيف تعرف وجود هذه المنطقة ، وكيف تجزم بان فكرك (صورك — تصورات) تمثلها على حقائقها ؟

يقول : وليس من شيء يخالج عقولنا ، ويساكن أدمغتنا ، إلا التصورات (الفكر) . ولقد كان هذا النقد — موضع اللجاجة من قانون « لوك » النظامي —
فاذا جاء يفحص شيئا متحققا إياه — بدل أن يعرفه بالوساطة ، فانما كان شأنه في ذلك أن يقول :

اعلى على يقين من أن هناك سببا وقتيا ، يبعث على احتمال وجود الوساطة

وإنما كان « بركلي » يميل إلى توقع سبب تأتية به حساسيته — وهو ينسب ذلك إلى مشيئة المولى سبحانه وتعالى .

مذهب «لوك» في الهيولى

وكان شأن «لوك» في تعريفه الهيولى — أنها ضرورية لازمة .
يقول : وإيها شىء ليس يعرف بما هو (ليست تعرف ماهيته) ذلك لأنها تنعمت
بصفات تغشاها — ومهما بلغت تلك النوعت فليس لها أن تبين ماهية الهيولى
(المادة) أو حقيقتها .

وقد يتاح لنا معرفة كل نوعت الهيولى (المادة) ، على حين أنا مع ذلك لاستطيع
أن استخلص حقيقة الهيولى (المادة) ، المنعوتة .

وإنما مثل تعمس معرفة مادة العقل ، — المعرفة الحقيقية — كمثل استحالة معرفة
الهيولى (المادة) ، وذلك ما حدا «بركلى» أن يخصص غمار هذا الموضوع —
ولعله تغالى في هذا البحث لأنه كان يميل إلى إنكار المادة (الهيولى) .
لا بد من وجود المادة . ومن هنا كان أساس قانون إنكار غير المحسوس

Agnosticism

Berkeley (بركلى)

وخير ما في مذهب بركلى — بل وما اشتهر به ، نقد فلسفة «لوك» .
ظهر «بركلى» في الفترة الواقعة بين سنة ١٦٨٥ وسنة ١٧٥٣ . ولقد أينعت
حديقة فلسفته في غضون شبابه . فكان يكتب براءة الحكمة . وقلم الشيوخ وهو
لا يزال بعد مقبل العمر . وإنما نزع الى ذلك ، بعد أن أنم دراسته في جامعة
«دبلن»

ولقد ظهرت أرائه ، وعرفت نظريته الخدائه سنة ١٧٠٥ . فادجت تلك النظرية
وكانت مقدمة فلسفته . وإنما تحوم نظريته حول (مبادئ المعرفة في الانسان أو
المعرفة الانسانية) .

ونشرت سنة ١٧١٠ . وكانت تقع على شكل محاورات ثلاث بين اثنين، هما

«هياس» Hylas «فيلسونس» Philsonous

وطبعت مقالة « لوك » سنة ١٦٩٠ .

هنالك ظهرت الفلسفة الانكازية ، تدرج نخلت خطوتها الثانية ، بعد ذلك بعشرين سنة . ولقد قضى « بركلى » الشطر الأوسط من أيام حياته وكأنه فى حلم ينتابه — وهو يتوقع حلول روح المسيح للكراسة والتبشير فى أمريكا الشمالية .

ولقد ظهر « سيرز » Siris سنة ١٧٤٧ . وهو على ما فيه من زعزعة النظام ، ورجرجة النسق التفكبرى المتبع — كان أنضج وأثر من فلسفة الشباب .

مظاهر من مظاهر الكمال لفلسفت بركلى

ولقد كانت توصف نظرية « بركلى » وكأنها المثل الأعلى . ولعلها كانت بالمعنى الأوضح فلسفة غير مادية (فلسفة روحية)

يعترف « بركلى » بوجود أرواح أخرى (غير التى نساكننا فى عالمنا) لذلك هو لا يكون إحقاقيا باطنياً . وإنما ينكر « بركلى » توقف وجود مادة على وجود أخرى — كما كان شأن « لوك » و « ديكارت »

ولقد ظهرت فلسفته التى نضجتها قريحة شبابه ، وكأنها مظهر من مظاهر فلسفة « لوك » — على أنه كان قد درس فلسفة « ديكارت » وكذا أمثال « مل برانش »

Malebranche

و يقر « لوك » بأن المادة الحسية مستقلة الوجود .

من أجل ذلك تقول : إنه فتح للناس هذا الباب فبدأ التساؤل فى — هل العقل قبس من الله أم هو غير ذلك ؟

هذا بالإضافة إلى الفحص العقلى للعلوم الطبيعية ، — ترك للناس باب البحث مفتوحاً على مصراعيه ليكون له ظل مظهر مادى .

ولم يتسرب الشك فى ذلك إلا من ناحية الروابط التى تصل المعرفة ، وتربط الاحتمالات الواقعة عليها .

إن في مثل ذلك لدعاة للشك ، ومبعثة للرئيسة حيال تقرير رأى عام في المعرفة .

أما «بركلي» ، فأتخذ فيتعلم في تعريف منافع الآداب ، وفوائد الديانات ، وبدأ ذلك بعرض هذا السؤال . ماذا نقصد بوجود هيولى (مادة) ؟

وما هو ذلك الاستعداد الذى نحن نحسبه ممكنا فى الهيولى (المادة) ؟

ولمّا نحن نتبين من المصطلحات التى تجرى بها ألسنتنا خاصة — نتبين من ذلك ونحس بوجودنا الذاتى . كما أننا نعرف أيضا القرض المخصوص بالفاعلية السببية فى حالاتنا — كالأرادة والرغبة وأشباه ذلك .

ولكن — ماذا نحن نقصد من ذلك غرضا — إذا كنا نعزو الفاعلية السببية — إلى الأشياء المادية (المادة) .

ولنضرب لذلك مثلا — النضد (الطاولة) التى أكتب عليها — تلك موجودة بالمعنى الحسى لها أى بما يقع عليها من حاسى البصر واللمس (ذلك لأنى أراها وألمسها) فهي إذن مدركة الوجود أى يمكن تصور وجودها . ذلك كل ما يعوزنا من التحقيق العملى ، وهو أيضاً كل ما يحتاجه الانسان عادة فى حياته .

وما كانت الهيولى (المادة) مدركة عند عقولنا ، إدراكا موافقا للحال — ولكن المدرك منها ، والمعنى الفلسفى الذى يعيننا على استدراكها .

وعنده أن الحاجة (الضرورة) نعصم الانسان من سوء التصور .

إننا نفقه تباشير آراء «بركلي» فى مصنفه هذا . وفيه أيضا نتبين مقدار نبوغ عقليته — فان شئت الاضافة — راجع (الحياة والحروف) « لبركلي » الذى وضعه « كامبل فريزر »

وكان الفشل الذى انتاب من رغب فى إقرار هذا الرأى ، داعية إلى خلق فكر غير صائبة — فى كيفية انتقاده .

أما « بنت » وأتراه من الفلاسفة الاسكوتلانديين ، فقد باؤوا من هذا المبدأ بالسباب والشتائم .

وإنما يذهب « بركلي » في العالم المادى (الهيولانى) إلى أنه يقوم على الصور (الفكر) أو الظن ، أو الفكر المعنوية ، أو التصورية ، ولقد عانى الصعاب فى توضيح المعنى المقصود عنده فى ذلك ، على أنه ارتسم حداً سويًا بين الفكر الحسية والفكر التخيلية ، وإنما يتسق هذا الخلاف مع الخلاف الواقع بين الأشياء وصورها (بين الصورة والهيولى) فالصور المرسومة على المشاعر (الحواس) أشياء حقيقية — ، أما تلك التى ترسم على الواهمة ، فاقبل تعييناً من صور الحواس .

إننا ننكر أنها تبقى من غير بقاء الادراك الذى يدرك (العقل الذى يعقلها) مثل ذلك تصور النضد (الطاولة) وإن هى إلا المدركة بحاستى البصر واللمس .
فوجود النضد إذن — يقوم بذات شاعرة لها خاصية التجارب .
وليس يسوغ لنا أن نفرق بين الوجود القائم فى العقل للحقائق العملية .

الأشياء العملية صور حسية.

من أجل ذلك ليس يكون لها من وجود إلا فى عقل يعقلها — فراحتها فى تصورها ، ووجودها موقوف على إدراكها — ، وليس يعنى « بركلي » بذلك معنى أن وجود العالم المادى (الهيولانى) إنما يتوقف على وجود شاعرية (ذات مدركة) — وإنما هو يعزو ذلك إلى روح أخرى — ويقول باحتمال استمداد مادة حياتها من روح أخرى أيضاً — وليس ذلك بقانع من حيث التعبير الموافق للعقل — إذ أنا نحتمل فناء العالم الانسانى بكليته .

وإنما يقصد « بركلي » بالعقل المطلق — أن فى ذلك العقل قبساً من المثل الأعلى ، الذى يمد العقل بقوة تعينه على تصور الأشياء على ما هى عليه ويربط الحقائق الطبيعية ، باقية فى ذلك الخيز ، بيد أنه يذهب إلى تنفيذ ما يقال فى المعارف التى يتوقف عليها العالم ، المادى توقفاً جوهرياً — ولنغفل شأن الذات المدركة إذغها لا كلياً — وفى ذلك من الصعوبة الحقيقية أكثر مما يظهر للقارىء — ذلك لأننا خيال

هذه النظرية، نعمل على إلقاء (حذف) الذات المدركة بكل مظاهرها — ومذهب «بركلي» في ذلك مذهب « ليندنز » — ذلك أنه يقول باستحالة تصور وجود : إلا بمعناه الحسى ، على قدر ما نحتاجه الحال في ذلك ، وما دام يعتقد الانسان الساذج بوجود العالم المادى (الهيولانى) فلسنا نذهب إلى إنكار ذلك إنكاراً كلياً . أما ما يذهب إليه «بركلي» من حيث الإنكار — فانه يكون وجود العالم المادى (الهيولانى) موقوفاً على وجود العقل الذى يدركه (بعقله) ، وكذلك أيضاً يذهب «ديكارت» و «لوك» . — على ذلك فهو لا يعترف بالمعنى الفلسفى في ذلك .

والمعنى المقصود بالعالم المادى (الهيولانى) هذا — ليس هو النوع الثانوى التى تفيض بها الحساسية بل هى نعوت مبدئية أولية — هى الأوصاف التى تمتاز بها خواص الهيولى .

إن القانون المادى « للوك » إنما يقوم على أنه (لا يعرف ماذا) واسنا نستطيع أن نستخلص من هذا المعنى إلا السلب . وليس يؤكد المتفلسفون من ناحية أخرى وجوب التصور لها .

وشىء كهذا عند الفلاسفة ، يصنفه (بركلي) بالقول الهراء . يقول : — لأن مثل هذه الآراء السخيفة ، إن راجت — قامت حججاً با صفيقا بيننا وبين تفهمنا الأشياء . ثم يستطرد إلى انتقاد نظرية « سبينوزا » القائلة بدوام وجود النعوت فى المادة .

وما النعوت إلا تصورات . وليس لها من وجود ، إلا فى الذهن — فكيف إذن يسوغ لنا أن نجعل للنعت ، ما المادة (أو للصورة ، ما للهيولى من حق) ؟ فالحقيقة الحسية ليس لها من حول ولا قوة ، إلا أن تقوم ممثلة لحقيقة أخرى — حسية إدراكية — وإنما هو يوجه سهام لومه صوب نظرية « لوك » ، القائلة إن ما يسمى ماديا (هيولانيا) — إن هو فى الحقيقة إلا جماع حساسيات (مدركات) . ولقد نسج (لوك) على هذا المتوال — وإنما يباين صاحبه — فى أنه أضاف إلى قوله — استطاعة تصور كيف تبقى (توجد) هذه الأشياء بذاتها .

ولقد تخيل قانونا ماديا—هنالك يقنع (لوك) بالحقائق الحسية . ونحن إنما نطلق دلالة الشيء (لفظ شيء) على مجموع صور (فكر) متحدة النسق . وإنما يلابسها هذا اللفظ ، على حقيقة كونها منضمة بعضها إلى بعض .
والخطأ كل الخطأ — في أن نتصور لهذه وجوداً خاصاً أكثر من ذلك الذي سكن حيز عقلنا لها .

ولسنا نشك في أنه يحس بوجود العالم المادى (الهيولانى) .
أما الوجود المادى على هذا الاعتبار فمشكوك فيه .
والرأى عند «بركلى» أن الحقيقة هي الصورة . فليس العالم المادى (الهيولانى) بحاجة للبرهنة على وجوده — وتلك حقيقة لا ريب فيها .
وإنما يذهب بركلى ، إلى تقض (المنطقة الخارجية) التى قال بها «لوك» فقامت على السلب .
يقول: وإنما يتركب العالم الحقيقى للهيولى (المادة) من صور (فكر) متسقة
التركيب محكمة القوانين .

ولقد تحسنت تلك الحال بوجود المعنى المقصود من الوجود مثل ذلك .
التصور والارادة فينا — أو فى عقولنا المدركة

esse هي percipi (الوجود مدرك) مدار نظرية «بركلى»

وما معنى السبب ؟

إنه يذهب إلى الشك فى استدراك المعنى المقصود من ذلك . ففى أنفسنا إنما يقصد بالسبب — الرغبة — القوة الكائنة فى الشاعرية .

أما السبب حيال العالم المادى (الهيولانى) فانما يراد به غير ذلك . إن الظاهرة

علامة تقابلها أخرى موسومة بتلك العلامة .

إن مبدأ أو رأى «بركلى» فى نظريته الحديثة — رأى تحليلى فى ما نذهب إليه يعيداً — أى الشيء الذى ينظر إليه بعين التحقيق التى تبيين بها أجناس

الأشياء ، وما إلى ذلك . على أنه يجب أن تكون التجربة — من اللوازم الضرورية لذلك ، قبل أن نركن إلى الحس حيال المادة .

هناك نرى ألوانا مختلفة للحواس تصبغ المادة الحسية بهاتيك الألوان الحسية ، وإنما تكون الباصرة مرشدة لنا في ذلك (في الحياة اليومية) ، وإنما كان البصر نوعا من أنواع الحس الأساسية . وكل نوع من تلك الأنواع يصبح دليلا على نوع آخر — وإنما مثل ذلك كمثل الألفاظ الدالة على الفكر . ولسنا بحاجة إلى اتصال لازم بين الألفاظ والفكر التي تنوب عنها أو تمثلها (بين الدلالة المدلول) وللعادة فينا أثر بين فعال حيال ذلك .

يريد الرجل أن يبين العلاقة بين المظاهر بعضها وبعض — ذلك هو المبدأ الأول الذي قامت عليه النظرية الحديثة في علم النفس . وإنما يدرج « بركلي » بهذه النظرية إلى المظاهر الحسية بكليتها .

يقول : إن كل المظاهر الحسية تتصل بعضها ببعض تابعة أو خاضعة للقوانين التي استكشفناها . لذلك نحن نميل إلى القول بأن كل حادثة تكون سببا لحادثة أخرى ولقد صدق سبحانه وتعالى حيث قال (ولقد جعلنا لكل شيء سببا فاتبع سببا) تلك علاقة لا بد منها ، وإنما شأنه في ذلك شأن « لوك » الذي أسلفنا القول فيه . إنما لا نلاحظ ثمت علاقة لازمة في الرياضيات — وإنما نحن نشأنا ، فوجدنا بالاختبار (أن الحادثة تتبع الأخرى بالتسلسل والنظام)

إننا لانستطيع أن نستنتج أو نقدر الألم الذي يكون في الانسان من الاحتراق بالنار — وما ذلك إلا لعدم وجود العلاقة التي تنتج هذه الحقيقة من حادثة إلى أخرى ، فكل الفكر الحسية متصلة وليست توجد هيمنة تحوطها ، كذلك كانت العلاقة بين بعضها البعض إستبدادية شديدة الأثر . ونحن فنراها كذلك — أما « بركلي » فيقول إن هذه العلاقات وتلك الدلالات ترجع إلى نظام مبدع الطبيعة لا إلى اتصال موروث في ذات الأشياء . إنه قانون ثابت محكم — لأن هذه العلاقات تدل على الروح القاهرة المهيمنة على الوجود — وهو يشبه هذا النظام بنظام اللغة وإنما مثل تفقه معنى العلاقات ، كمثل تعلم لغة نظرية مقدسة . إن العلاقة بين

الأشياء كائنة أوجدتها المولى جل وعلا، على ذلك المظهر — لذلك كانت الواحدة سببا وبينا للآخرى على نسق محكم .

وإنما يقصد بالحدس أو الظن ما ندعوه (الترابط) على ذلك ليس للسببية من معنى . والذي حدا « لوك » أن يقول بالمادة (الهىولى) غير المدركة . ولا أشبه القول بأن التصورات حاصلة بسبب هذه المادة غير المدركة الا بوضع ألفاظ ليس لها معنى .

رأى بركللى فى مذهب أشىاع دىكارى

أو

فى المدرسة الديكارىة

وما أكثر المصاعب التى يعانىها فى هذا الباب — ذلك لأن « دىكارى » يقول بفاعلية المادة — ولقد ظهر ما ىنافى ذلك — من أجل ذلك كان الله سبحانه وتعالى هو (الفعال) — بل ومصدر العقل وسبب كل فعل

على أن اختبارانا الحسية لىست نتيجة سببىها (أنتجتها) نفوسنا ، والحال أن لها قانونا مستقلا كل الاستقلال عن إرادتنا الشخصية . إذن فالى أى سبب نعزوها؟ إنها ترجع بلا مرأ الى إرادة ما أو الى شخص ما .

ولیس من رىبة فى أن مادة الحساسية ناشئة فىنا بالقدرة الالهىة — على نسق متلائم مع الحال التى تمكنا من اقتیاد أنفسنا .

ولقد استفتح « بركللى » عمله بالفكر (الصور) — فقال إنها مادة المعرفة كما ذهب الى ذلك « لوك » .

وهو ىتفق مع لوك أيضا من حیث التدرج بىسائط الفكر (الصور) التى منها تتكون الفكر المركبة — بىد أنه ىخالف رأى « لوك » فى المنطقة الخارجىة — المادة (الهىولى) المستقلة المهمة التى قال بها « لوك »

فاذا تطرقنا بالمنطقة الخارجية هذه إلى أبعد من ذلك اتهمنا إلى أن الفكر (الصور) معنى مادة المعرفة والروح . وليس المعرفة من وجود إلا بذلك .
وما الشيء المادى (الهيولانى) إلا جماع فكر (صور) — أو تصورات حسية — أما ما عدا ذلك فليس له معنى مطلقا
وما كانت الأفكار إلا بتأثير روح قوية — فاذا كانت هذه مدخولة إذن فما معنى أبدية عالم المادة ؟

لقد خلق هذا العالم بإرادة الخالق جل شأنه — تلك القدرة المهيمنة أبدا بحالات خاصة على العوالم بما فيها الموجودات والكائنات جميعا
إن الأبدية فى هذا العلم ، تابعة لأبدية القانون الطبيعى الذى شاءت إرادة المولى أن تدعه — ليكون ناموسا للطبيعة نسير بمقتضاه من غير أن تتجده .
والوجود الطبيعى عند الانسان الساذج — ليس إلا راجعا إلى حياة الشاعرية (الذات المدركة) .

أما المادة (الهيولى) على ما قرره «بركلى» فى نظريته — فجماع صور (فكر) ذات معنى واحد . هذا هو المعنى الذهبى (الباطنى) — أما المعنى الخارج عن العقل — فالصور فيه إن هى إلا الجموع الخاضع لمعنى واحد — سائر بالمشيئة الإلهية على نسق تنظيم — أما من حيث الاختبار ، فالمادة — إنما يقصد بها جماع صور تألفت متحدة — فاذا حدث حادث تأثر الآخر بهذا الحدث . وتلك المشاركة الاتحادية مثال أو نموذج من الحقيقة القدسية .

(كامبل فريزر) Campell Fraser

وينهب «هيوم» Hume إلى أن القسم الأول من النظرية راجع إلى السببية على أنه لا يجهل الجزء الأخير منها كل الجهل — ويعتقد بشهادة التجربة — وبالعلاقة الكائنة بين المواد المختلفة — وبأن الواحد منها دليل على الأخرى ، وتتوارث الفكر باستعدادها — وبأنه ليس من سببية حقيقية فى عالم الحس — وأن السببية معناها دوام العلاقة الملحوظة أبداً — للعلاقة الظاهرة والسببية الحقيقية .

إن العالم الخارجى مأخوذ من مادية وسببية — وإن الروح الالهية المقدسة
هى الحقيقة الحالية فيهما وراء الحس الظاهر .

هذا ما حدا « بركلى » أن يتمحل لنظرية « لوك » الخاصة بالمنطقة الخارجية
والمادة المنعدمة غير المدركة (بواجب الوجود) الكائن المقدس .

والرأى عند « بركلى » أن ليس هنالك حقائق موجودة إلا الشاعرية أو
الكائنات الروحية — ذلك لأن الفكر إن هى الانجاريب أو تعبيرات تترجم عما
فى الشاعرية . العالم المادى (الهولانى) — فالنظام الطبعى خاضع لهيمنة قوة أخرى
وعمله (وشأنه) أن يكون حلقة الاتصال بين الأرواح والوحى المقدس .
بقول : إنا لنرى « الله » كما نرى أى مخلوق آخر .

إن قانون « بركلى » لهو المثلث الأعلى من حيث الحكمة — حيث يعتبر الروح
القدسية مبدأ أوليا سرمديا
يقول إذا كان للكمال وجود حق — كان النشوء حكما . فما الذى كان قبل أن
يخلق الإنسان على هذه الأرض ؟

أما « بركلى » فيجيب على كل هذه الاعتراضات . يقول : إن العقل
إنما كان على هذه الصورة ليقرب من أفهام الناس ويلائم تصوراتهم ويتسق
مع ما فيهم من ذكاء واستعداد — وما كانت الخليفة فى تغاير حالاتها ومظاهرها
المختلفة إلا نسبية باضافتها الى الأشياء المحدودة — وتعالى الله أن يكون شيئا من
الأشياء محدثا لديه

أهم ما فى نظرية بركلى

إن خضوع العالم المادى لهيمنة قاهرة عاملة — مبدأ للتقدير وإنما نسبتها الجوهرية —
إنها طبيعة غير مستقلة إذ ليس يمكن أن تكون ذات وجود مستقل .

فبأى معنى يكون العالم المادى الخالى من الشاعرية أو الحياة ؟ وما القوام فى
بظامها ، والسبب فى كيانها ، إلا نسبة العالم المادى إلى « الخالق » جللت قدرته

(الذى قال به «سينوزا») — مذهب الألوهية في الكون «Panthéism» والاعتقاد «بالله» دون الوحي (Deism)

ولقد كان عصر «بركلى» عصر اعتقاد بالله دون الوحي . أما وقد كانت «بركلى» نزعة شعرية ضارع بها شعراء القرن الثامن عشر — فقد استهبط روح «الجلالة الإلهية» إلى الطبيعة — ليجعل للطبيعة مظاهر من مظاهر الخالق . وكان يناهض في مذهبه أيضاً الاعتقاد بمادة غير معروفة — أى الاعتقاد بقدرة موهومة .

يحدثنا مذهب «لوك» أن الروح لا تعلم وأنه حتى مادة الجسم أيضاً كذلك . والظاهر أنه يميل للاعتقاد أننا خلقنا من الحقيقة العقلية والمادية، وكأنه يصرح بمبدئه القائل — إنه يستحيل أن ندرك جواهر الأشياء . ويزدري «بركلى» هذا الرأى ويدعوه (نعوت الريبة — ويذهب «لوك» في تعليل جهلنا العقل والروح — إلى أننا مهما حاولنا تعرف النعوت الواقعة على مادة ما ، فلا نزال نجعل الجوهر لهذه المادة يقول : إنا نعرفتنا أو صاف المادة، نعرف كل ما يستطيع تعرفه في هذا الشيء لعلنا حيال ذلك نكون بحاجة إلى معنى آخر لتفهم تلك الهوية (مادة ذلك الشيء) ويقول مجيباً على ذلك : فإذا كانت في هذا المعنى تمت فائدة لنا — علمنا أنه معنى جديد في الشيء ، جاء ليزيدنا معرفة على معرفتنا .

يقول : أما مسألة جعل الأرواح (ذات مقام هيولانى) فوضع إيهام تعقيد يفضيان إلى مشا كل كثيرة لا تنهاى .

ودعامة فلسفة «بركلى» القوية التى أقام عليها بناء مذهبه فى (النفس) — وقد عرفها معرف وجود الذات المدركة أو القوة، وتدرج من النفس إلى السببية — كقوة مسؤولة شاعرة . فمن تلك النفس أمكن له أن يستنبط النفوس الأخرى ، كذا سبب الحساسيات ونظمها ، وهو يستدل على وجود «الله» أيضاً بوجود الروح كوجود غير محدود .

مذهب بركلي في النفس

ويستفتح « بركلي » مذهبه في النفس بقوله — إن كل مادة أفهامنا ، المعلومة لدينا — صور — وعدا هذه الصور المختلفة لتلك المعارف — شيء يدرك هذه الصور أو يتصورها — يقول : ذلك الشيء هو (العقل) — النفس — الروح — وليس يذهب إلى أن هذا الشيء — من الأشياء التي يعمل فيها الفكر « يحيط به العقل » واسكنه مميز عن ذلك كله — فليس يعيش بها ، ولا هو يتحد معها في حال من أحوال التصور .

فالفكر (الصور) عمل من أعمال الوجود النفسي — والحال المقررة — أن العقل وكذا النفس ليسا فكراً (صوراً) — ذلك لأنهما ليسا من الأشياء التي تدرك بالחס أو التخيل — وليساهما يتصوران أو يتمثلان .

من أجل ذلك ترى « بركلي » قد عانى مصاعب جمة ، فأعنت فكره في التفرقة بين هذه الأشياء — إذ أنه زعم في أول أمره أنها كل ما يتبقى من المعرفة — وأنها تكون كل ما في أدمغتنا من معرفة حصلنا عليها .

ولما أن بدأ يناقش هذه المسألة في كتابه ، أخذ يتحقق العقل (وما فيه من تفكير ، وتوهم ، وتخيل ، وتصور)

يقول : فوجود الفكر (الصور) إنما يكون في الأفهام المشورة النفسية — فإذا نجد هنالك عدا مختلف تصورات أو فكر ؟

وإذا انتزعت من العقل تلك التصورات فإذا إذن يبقى بعد ذلك ؟

إن في سياق جوابه الأول على هذا السؤال ، ما يدل على أنه ما كان يجعل ثمت فارقة بين الاثنين — فالعقل عنده جماع تصورات — إذا أخليت من تلك

التصورات كان هباء — أما إذا احلولى لك أن تنشئ هذه التصورات فأنت منشئ العقل ضمناً ، والظاهر أن الفهم لا يختلف كثيراً عن تصوراته أو فكره .

ولو كان له أن اتبع هذا النسق ، لبلغ من بحمه النتيجة المرضية .

يقول « هيوم » وما العقل إلا سلسلة تصورات معنونة — ويقول « بركللى » إن هو (العقل) إلا نتائج تفكير مستمر — وليس يعصمه خلال شائن لذلك تراه بينما يقول إنه لا يجوز للعقل أن يكون مادة العقل وعقلته ، فليس ينبغى لنا أن نسميه عقلاً — تراه من ناحية أخرى ، يعترف أن فى العقل بدلا من ذلك — المعرفة وهى أقرب الأشياء إلى الحقيقة .

فاذا حاولنا إنكار حقيقة العقل — فانما يبرز لنا ذلك ما نجعله من الرابطة المتينة بين المعارف وتصورات عقلنا ، على ما فى العقل من استعداد ونشاط .

وليس يجوز أن نرميه بالجمود . ذلك مادعى « بركللى » أن يحول فى تعريفه العقل كحقيقة ثابتة لا ريب فيها — فقال

إن التصور الفكرى ، يكون فىنا مادمننا نعقل ما نقوله فى وجوده — وإنما كانت المَعذرة فى ضلالة الارادة وعموضها — من زعمنا أنه مادة خاضعة لهيمنة الفهم — فتتخيل مثلاً أن العقل يمكن إدراكه .

مذهب بركلي في تقسيم الشيء

(أو الكائن الحي)

(١) الفكر (الصور) أو مادة التفكير .

(٢) الروح أو العقل — الشيء الذي فيه الاستعداد للتفكير والارادة ، —
راجع ص ٨٩ .

فليس أهم من أن نتبين مبدأ الشيء أو الكائن الحي — ومدار مذهب «بركلي»
قائم على الاعتقاد على ما في هذه النظرية حسيًا .

راجع مبادئ «بركلي» ص ٢٩ — ٨٩ — ١٣٥ — ١٤٢ .

وإنما يتمادى «بركلي» في هذه النظرية حيث يقول : —

ولست هذه الطريقة تفضى بنا إلى معرفة النفس ، أو الذات فحسب . ولكنها
تظهرنا على العلاقات المتوسطة بين هذه الأجزاء فنعرف أنها صلات حسية لا عقلية
— ونحن على علم أن الفكر على نوعين . فإذا سوينا بين هذين النوعين ، عرفنا الرابطة
التي تربط إحداهما إلى الآخر . وإنما يميل «بركلي» للاعتقاد بأن معرفة العلاقات
هذه — تمتاز امتيازاً بيننا عن معرفة الأشياء من ناحية الشعور (الحس) ، وإنما
سميت هذه المعرفة فكراً (صوراً) — وكانت هذه على خلاف المبادئ التي درج
عليها في مبدأ أمره .

وهالك رأى «ريد» Reid وهو الذي قاوم مذهب «هيوم» من حيث
العقل .

يقول في «هيوم» — إنه منظم مذهبي «لوك» و «بركلي» ثم يذكر «بركلي»
في سياق كلامه فيقول :

إننا إذا محصنا نظريته جيداً ، اتهمينا من ذلك إلى أن كل ما لدينا من مادة المعرفة فكرية — (فكر مجمعة) بيد أن هنالك ما يسمى الروح أو النفس ، وفيها الاستعداد على استيعاب الفكر (الصور) وتعتبر هذه مدركة ، ومن هنا نتعرف العلاقة التي تصل الأشياء بعضها إلى بعض — من أجل ذلك نراه يخالف « لوك » في مذهبه حيال هذه النظرية .

يقول « بركلي » : (إن أهم الأشياء تدرك من غير تداخل الفكر) . ونحن إذا تحدينا لخص فلسفة « بركلي » لتقديرها قدرها — أنتج لنا ذلك ، أن الأساس التجريبي الذي أوجده ، لا يستحمل البناء المتين الذي يرغب في تشييده عليه — ذلك لأنه يبدأ مذهبه على طريقة الخبرة والتجربة — كصاحب عاطفة حسية — أو كأنه ممن يعتقدون أن البيانات العامة ، ليس لها من اتصال حقيقي بالعقل خارجاً أو داخلاً — بدرجة أقوى وأظهر مما كان عليه « لوك » . وعلى هذه المبادئ ، يتعسر أن تسير لتصل إلى النتائج التي بلغها « هيوم » في مذهبه .

وما كنا مسرفين في القول إذ قلنا إن السكيان الفلسفي لمذهب « بركلي » غير منطبق على قوانين الخبرة — ومبادئ التجربة . وأنت فتجده في تعريف الفكر المعنوية . « الصور الذهنية » وكذا في حاجته البرهانية ، معارضا مبدأ الهيولي (المادة) —

يقول : (وليس أبداع من أن الفكر المعنوية تبعث الى غير حقيقة ثابتة) فالتحقيق يدل على أن « بركلي » يذهب إلى أن المشاعر — إن هي إلا فكر معنوية في أسلوب آخر — راجع المقدمة .

الوجدانية .

وتشمل مادة المعرفة كل ما نستوعبه من ناحية الحس ، مضافاً إليه صور هذه الهويات — وإنما كانت هذه التثنية ليتبين لنا ما هو باق في الذاكرة .

المعرفة إذن قائمة على خلط هذه المواد — واتحادها الواحدة مع الأخرى .
وليس في العقل من شيء آخر سوى — المعنى الخارج عن العقل ، أو الصورة
الممثلة خاصة . ويمكن لنا تصور ذلك — بالشئ الواحد الجزأ الذي نعمل على
اكتماله بضم أجزائه بعضها الى بعض .
وليس يحوى العقل من شيء إلا الصور ممثلة للهويات ، أو المدركات في
الحس أو في الخيال .

ولشد ما يعنى « بركلى » بهذا المبدأ ، ويجعله قاعدة للاعتقاد بالفكر المعنوية .
« الصور الذهنية » .

يقول : وليس بمستطاع للعقل أن يدرك مقالات التعبيرات العامة حسب نظرية
« لوك » .

ولست تستطيع أن تتصور صورة خيالية لانسان ما ، أو الثلث ما —
لأن مثل هذه الصورة الخيالية ، تنال من النعوت ما يقع في التناقص
والخلاف .

أهمية الاعتقاد بمدرجات

(فلسفة بركلي)

حيال ذلك يذهب « بركلي » إلى اعتبار إدراك النفس ، من غير أن يتداخل الإدراك الفكري ونحن على بيئة من المعنى المقصود (بالمدرجات الفكرية والمدرجات الحسية) . أو بالنفس ، أو العقل ، وما إذا كان ذلك من أصول مقرراته العامة — أم هو كان يشيد بناء مذهبه على الوهين من قواعد التجربة ، وأساس الاختبار الصحيح (وان شئت المزيد ، فراجع مقدمة « هيوم » في معرفة الانسان) .

ولقد نسج « بركلي » على منوال « لوك » ونهج نهجه في تعريف الصورة المعنوية العامة ، للمثلث والقول بأن مثل هذه الفكر تنتهي إلى الشعب والتباين ولقد يصف الشكل الطبيعي للمثلث فيقول : — إنه يحوز خواصا مختلفة متباينة .

أما « بركلي » فيقول : لو تمهياً لمخلوق أن يكون فكرة كهذه الفكرة للمثلث فانه لا يعارض فيما يرتأية — أما القارئ الكريم فينبغي له أن يعمل بعقله في النظرية ، ليعلم إن كان له أن يتصور ما تصوره ذلك المخلوق .

ولنما يستنبط « بركلي » أنه يستحيل وجود الفكرة المعنوية ولقد رغب في بيان ذلك فقال : ونحن على الرغم من ذلك كله نستعمل الأسماء العامة ، ولا نستغنى عنها من حيث ما لها فينا من نفع وضرورة .

نجد ذلك مفصلاً في ص ١٢ — ١٦ من مقدمته .

ولنخلص لك بعض الشيء من ذلك فنقول : (إن الفكرة القائمة بذاتها المستقلة عن غيرها ، قد تصبح عامة ويكون ذلك التعميم — إذا هي دلت على مدلول يقع على فكر خاصة متعددة ، يرجع أصلها إلى النوع الواحد منها) .

وانضرب لذلك مثلاً فنقول : يرسم المهندس خطاً طوله (بوصفه) على صحيفة :
والواقع أن هذا الخط — خصيص من جهة الوضع — على أن الهندسى — فى
حل أن يجعله خطاً مطلقاً لأى شىء مطلق — يكون الخط ممثلاً له وشكلاً ينوب
عنه — وكل ما يكون من التدليل أو البرهنة لذلك الخط — هو لغيره من الخطوط
الأخرى على جهة الاطلاق — ص ١٦ (ولو أن الفكرة التى تصورتها فى حال
البرهنة كانت على مثلث متساوى الاضلاع ، ذى أضلاع خاصة فأنى أكون على
بينة من أن هذا الشكل إنما ينطبق على كل مثلث له نفس المساحة أو عين النوع
ذلك لأنه فى حالة البرهنة ، لا تنحصر قيمة ذلك فى اعتدال أو تساوى الأضلاع
من أجل ذلك يكون الرسم ممثلاً لأى مثلث .

ذلك مثل « بركلى » فى توضيح معنى استعمالنا للتعبيرات العامة من غير تحديد
الفكر المعنوية . (الصورة الذهنية) ثم هو يستطرد من ذلك إلى حيث يقول :
فى ص ١٦ (من ذلك يعلم أن الانسان يستطيع أن يقيم شكلاً مثلثاً ، مع
ملاحظة ما بين الأجزاء من الصلة الخالصة — ما دام هو يستخلص الغرض المعنوى
من ذلك .

وليس يكون ذلك برهاناً على ماله من قدرة، تمكنه من تحديد فكرة (صورة)
عامة لمثلث ما — ومهما يكن من هذا التصور فإنه ليس بذى قيمة تذكر) .
تلك عقيدة أصحاب مذهب إنكار العلاقة بين العقل والمعقول .

إن الفكرة (الصورة) المطلقة تمثل اسماً مطلقاً . وليس فى معنى الفكرة
المعنوية ما يسع الفكر العامة .

راجع تفسير « ميل » Mill لمذهب « هاملتون » Hamilton ص ١٧
حيث يقول : تحت عنوان (الاعتقاد بالصور أو المدركات العامة) وإنا لنجد
هنا شيئاً وثيراً من التصورات العامة أشبه بما فى مذهب « بركلى » . لأن ما نسميه
الحس أو التصور ، هو بعينه الفكرة (الصورة) المعنوية عند « بركلى »

والشعراء ، أولئك الذين يؤمنون بأن للذات الشاعرة مظاهر كالتى أسلفنا ذكرها . أولئك هم طائفة الشعراء — تقابلهم جماعة الذين يجحدون ما بين العقل والمعقول من الصلة :

وما عسى أن نجدنا نفعا كل هذه المتناقضات ؟

. وإنما تقع اللجاجة — ويكون التناقض حيث يقع سوء التفهم (سوء التصور)

والجاحدون لعلاقة العقل ، بالمعقول محقون فى اعتقادهم أنه يستحيل علينا أن نكون شكلا اختلفت فيه الأوصاف وتغايرت النعوت .

ومهما يكن من شأن الصورة أو الشكل المائل عند العقل — فلا بد أن تعينه نعوت خصيصة به ، ليكون عن غيره مميزاً مستقلاً .

فاذا كان « لوك » أو أحد أولئك المؤمنين بالشاعرية والحس — يذهب إلى أنه استطاع إيجاد شكل معنوى مطلق — لاستهدف لسهام أهل المذهب المعارض فى ذلك

وأصحاب مذهب إنكار العلاقة يقولون : إن الحقائق العقلية . الثابتة أحد اثنين — فاما أن تكون تابعة للحساسيات أو الشكل المزدوج — ذلك الشيء الذى قرره « بركلى » فى تعبيره إذ قال : فى (الفكر المستقلة) إن المشاعر التصويرية فى استقلال بعضها عن بعض

و يذهب أهل مذهب إنكار العلاقة بين العقل والمعقول إلى القول : بأنه فى جل إن لم يكن فى كل أفسارنا — أشكال ماثلة للعقل ، ولكنها تفقد حالانها عند اللزوم والضرورة كذلك يقول « بركلى » : و « ميل » .

نحن نستوعب صوراً معينة لشكل ما ، أو لتصور خاص — على هذه الطريقة يمكن لنا تحويل أفسارنا

ومع أن هناك شكلاً معيناً مائلاً للعقل — فالعقل مع ذلك لا يزال على يقظته يعرف أن ما وقع له ليس هو الشكل المعين المقصود (ليس هو الهوية) بذاتها ولكنه صورة تقرىبية لها والتصور إن هو إلا حسناً بالمعنى المنصود من بياننا (أو فى

أسلوبنا) — تلك حالة عقلية تختلف اختلافاً بيناً عن المعروف من حالة التأمل . وإنما تتوقف القدرة في تشكيل الصور المعنوية ، أو العامة على المحصول الذي استوعبناه من المعرفة والعلم .

ولم يبد « لوك » في الأمر إذ قال : (والصور المطلقة ما تقرب الهوية) (المحس الجامد إلى الفهم الانساني — إذ لولاها ما كانت القيمة التي يعتبر بها ذلك المحس) . فبينا الاستعداد الذي يتهيأ لنا به أن نفصل في الفكر العامة ، فميز بين ما يختلف منها وما اثناف . أما الحيوان فقد نال من ذلك خاصية التمييز بين التشابهات والمتعاضات ، على حال تتلائم مع درجته في المرتبة الطبيعية — وإنما كانت وظيفة العقل ألزم ما يكون في اتصال النقط بعضها إلى بعض ، ويميل « بركلي » وكذا « ميل » إلى أنه مهما يكن من وجود أشكال (صور) مستقلة في العقل — وأن العقل يعرف أن هذه الصور الخاصة ، ليست الموجودة بما نذهب إليه من معنى ، ولكن أقرب إلى المعنى التقريبي ، وهذه الصورة (الشكل) حيال فكرنا لا تخلو من منفعة — وتتوقف على الحوادث المستقرة على التجربة والاختبار .

فاذا قيل إن تعريف الشيء على ما هو عليه — « هو المثال المصور عند العقل » إنما يكون ذلك عرضياً ، وقولاً تقريبياً ، وليس له من الحقيقة الحظ الوفور .

الأشكال العامة

ولست الأشكال العامة إلا الصور التقريبية ، تحضر العقل . وما كانت هذه مدركات على المعنى الحقيقي بأن استقلالها باق ببقائها فقط — وأنى كانت الأشكال التقريبية حقيقية

وليس يمكن وضع شكل لفكرة معنوية محضة ، أو لتصور ما — بيد أنها — لا أقل من أن تكون حقيقة لا ريب فيها — مادامت الذات المدركة (الشاعرية) .

ونحن إنما نعرف المعنى الذى تقصده من يساننا - وهو ما يقع فى حسنا (تصورنا) .

ويبتدىء «بركلى» بنظريته هذه فيقول : إن العقل لا يؤمن ، ولا يرتاح ، بل ولا يقنع - إلا بالصور المستقلة التى تنتجها الأشكال أو الحساسية ، حيال ذلك تكون المادة (الهيولى) فكرة (صورة) معنوية . وليس يمكن وضع شكل لها مطلقا ، بل تصبح نعتا قابلة أن تشكل .

إنها فكرة معنوية ، وليس لها وجود قائم — وإنما كانت الأشياء (الهيولى) التى لها وجود — هى التى يمكن تصورها ، أو رسمها . من أجل ذلك كانت الهيولى (المادة) التى قال بها الفلاسفة غير موجودة .

ولقد رأينا رجرجة فى آراء «بركلى» واضطرابا بينا فى مذهبه . فبينما هو يقول بالأجسام المادية (الهيولانية) نراه يقف حائراً إذا هم يقرر قيمة العقل . وما كانت النفس صورة — ذلك لأنها لا يمكن أن نرسمها أو نتصورها ، على أنها حقيقة من غير مربة . ولنسمها صورة — ونحن على علم بما تقصده من ذلك المعنى ، فهل يجوز بعد ذلك أن تكون النفس والصورة المعنوية ، — أو المدركة سواسية ؟

يقول : فى توافق المبادئ (أعرف بعض ما يكون فكرة (صورة) بسيطة داخلية فى كل الفكر، أو الصور — على أن الاتحاد لا يمكن تصويره . أليس يعد ذلك يكون القول بأن العقل ليس فيه صورة الاتحاد والتأليف باطلا لا معنى له) .

والواضح الجلى أننا لا ندرك أو نتصور الاتحاد إذا لم يكن لدينا منه صورة . وهى حقيقة من حقائق العقل . عند ذلك بعيد بركلى القول فى تعريف أو بيان الحس — فالتصور أو الصورة المعنوية التى أغفلها فى مقدمته . ونحن نعرف الروابط التى تربط بين الأشياء بعضها البعض — على حين أن تلك الروابط لا يمكن تصويرها .

الذاتية شيء له علاقة بالتصور — لذلك يكون لنا من جماع الروابط سبب. واسنأ نستطيع أن نرسمها ، من أجل ذلك اضطر «بركلي» أن يصحح ما تورط فيه من خطأ في مبدأ رأيه، وأن يسلم بأننا في المعرفة لا نركن إلى الفكر (الصور) المستقلة فحسب ، بل يجب أن نعتبر أهمية الإدراك أو التصور . راجع «سيرز» « Siris » (نحن إنما نعرف الشيء حينما نفهمه ، ونفهمه إذا توصلنا إليه أو أمكن لنا أن نعرفه) . والقول الحق : أن الحس لا يعرف شيئاً . (فإذا لم يتصور الفهم — فلا يعرف الحس أيضاً . على ذلك يستخدم العقل الحس والتصور — ذلك أن التصور والتخيل واسطتان توصلان إلى حيث المعرفة — على أن الحس أو الحساسية ليس لها من المعرفة شيء .

وليست العلوم ولا المعارف تنشأ من ناحية الحس ولا كنهما « لا تكونان إلا بالتعقل وإعمال الفكر . »

ولقد سار «بركلي» في مبادئ التحقيق سيرة «لوك» . لذلك كلما ترك التحقيق العقلي ركن إلى الحس والإدراك .

يقول : (وقد يستخدم العقل الحس والتصور ليتوصل بهما إلى المعرفة . وهناك مبادئ مقررة تكون سبباً في تعرف الأشياء المادية (الهولانية) غير ما لهذه من الخصائص .

ويرجع «بركلي» إلى التناقض والتضارب في تعريف الفكر (الصور) الموروثة وفي حل هذه بالحل الذي اهتدى إليه ، نجد ذلك في « سيرز » Siris ص ٣٠٨ .

ولقد يذهب البعض إلى أن هذه — إن هي إلا أغراض لا فكر (صور) أو هي مواد عقيمة متغلغلة في العقل ، جاءت من ناحية الحس — وأن هنالك دون ذلك تصورات تشغل حيزاً في العقل ، راجع ص ١٤٢ في الطبعة الثانية من الكتاب الخاص بنظرية تقرير المعرفة البشرية .

وإنه ليؤثر الاعتقاد بالحس . وليس ذلك يدل على أننا نقول إننا قد أدركنا

صورة (فكرة) — وإن هي إلا الحس بتصور الروابط الكائنة بين الأشياء .
وكان « بركلي » على حق إذ قال أن العدد المطلق ليس يمكن أن يكون
محسوسا ، ولكنه مع ذلك مرتبط بروابط حسية خليطة .

وما أشبه هذه النظريات التي تقرأها في « سيرز » Siris بما سيحيى بعد ، من
الآراء في هذا الموضوع — في مذهب « كنت » وتنتهي كل هذه الآراء الصائبة
عند « هيوم » .

أما « كنت » فيجمع شتات المتناقضات في مقال واحد مشهور ، عند ما يتحدث
تقد العقل فيقول : (من غير الحس نحن لا نستوعب شيئا — ومن غير الفهم نحن
لا ندرك شيئا . والصور (الفكر) غير المطمئنة « الفكر التي لا تملأها مادة المعرفة »
هباء — والحواس من غير الذات المدركة « الشعاعية » عمياء — ثم يقول « وليس
لنا من معرفة إلا عن إحدى الطريقتين »

ولقد قام « بركلي » يناهض هذه العملية التجريبية من هذه الناحية ، على أنها
ما كانت مستحالة مستوفاة . ويبدأ ذلك من نقطة (الماء البعيد) في « سيرز » Siris
والكتاب مفعم بالكثير من غير الغزير . ولم يكن له من تأثير ، ولا صبغة تاريخية
من حيث النشؤ الفلسفي .

ولقد قرأ « كامبل فريز — سيرز » Siris في منتصف القرن وذاعت فلسفة
« بركلي » واشتهرت بين المذاهب الانكليزية منذ ذلك الحين .
والجزء الهام في مذهب « بركلي » أو المثل الأعلى لتلك الفلسفة قائم على أساس
التحقيق العملي .

وأول خطوة لبركلي في التفكير تبين أنه أخذ يحص حقائق الأشياء بعقل
للتفكير — ذلك مثل التجربة العقلية .

ولقد وجد أن هذه الطريقة هيئة لينة ، تبعد به عن المضاعب الفلسفية ، وأنك
لتراه في ثبوت كتابه يقول : إن البيت ذاته إن هو إلا صورة . على ذلك يكون
البيت صورة خصب . والنفس الذاتية صورة (فكرة) كائنة في العقل ، ويؤكد
« بركلي » أن الأشياء صور (فكر) وأما الصور فهي الأشياء على حقيقتها .

يقول : ولست أريد أن أبداع شيئاً جديداً ، أو أخلق مشاعر محدثة — وإنما ما أذهب إليه ، هو التوفيق والهداية إلى طريق الحق الذى كان ضائعاً بين السوقة والفلاسفة — فكانت الطائفة الأولى تقول بأن الأشياء التى تدرك هى الأشياء الحقيقية — أما جماعة المتفلسفين ، فيذهبون إلى أن الأشياء التى تكون عند العقل هى الأشياء الحقيقية ، ويذهب جماعة المتفلسفين إلى أن الأشياء التى تدرك (الموجودات) ليست هى الحقائق ، وإنما الحقيق منها ما استقر فى العقل — الذى يستوعبها من طريقتين اثنتين — ناحية الحس وناحية التصور . ذلك ما ذهب إليه .

ويبدأ « بركلى » نظريته فى التحقيق بقوله :

إنى أعلم بداهة وجود الأشياء — لأننى أحس وجود حالات لها .

وإنك لتجد فى الطبعة الأولى الخاصة بالمبادئ الأولية ، هذه الجملة (والحق إن الهويات (الموجودات) وما يقابلها من التصورات (الصور) شىء واحد .) فالنضد (الطاولة) فى وجودها — حسه الخاص بوجودها — على ذلك يكون الشىء الموجود ، جماع حواس على هذه الصورة ، ولقد تكلم على خواص بهذه الحواس — شأنها أن يرتبط بعضها إلى بعض يقول : وإنما تنحصر حقيقة المادة فى هذه الصورة الذهنية .

أما (فرينز) فيسأل هذا السؤال : هل الملاحظة وحدها تكون كافية لتقرير الحقيقة التى تربط بها الصور (الفكر) بعضها إلى بعض ، ثم نردها إلى الأصل الأول (الهوية) .

يقول « لوك » جرت العادة أن نتخيل صورة للشىء . بيد أنه لما انتقد « لوك » فى نظريته كان يقول : إن الرجوع بالصفات إلى موصوفاتها شىء ضرورى موافق للعقل . وإنما يذهب « بركلى » إلى أن هذه عمل من أعمال العادة يقول : نحن نجد الشىء ثم نستجمع ، خواصه ومن هذه المجموعة يطلق عليه مسماه . على أن « بركلى » يختلف اختلافاً بينا عن « لوك » فى هذه النظرية — ذلك

لأن « لوك » يرى أن فكرنا (صورنا) ممثلة للأشياء وهو يرجع بالصور هذه إلى الحقيقة (الماهية) أو إلى قانون مستقل . أما « بركلي » فيجعل الحيدة قائمة بين اتصال الأشياء بعضها ببعض ويذهب إلى أن الصورة (الفكرة) إن هي إلا مادة المعرفة وما هيتهما

ومهما يكن من الخطأ الذي تورط فيه « لوك » من حيث تصوره الهولي (المادة) كالشيء غير المعروف — فلا شك ولا مرأى في أنه باحتفاظه على العلاقة الرابطة للمادة (الهولي) ، إنما يقصد « لوك » بهاته العلاقة — حقيقة الرابطة على أنه لا يجوز أن تكون كل ما لدينا من صور — حقائق صرفة من أجل ذلك أو وجد لها « لوك » قانونا خاصا بتحقيق الأشياء

يقول « بركلي » إن الحقيقة توجد من غير وجود هذه الرابطة . على أنه حينما بدأ يقرر ذلك — كان أخرى به أن ينزع إلى التحليل فيخضع للتحقيق العملي — إذ كان من الحق عليه أن يسند الحس إلى الظاهر من الأسباب . ولكنه رغب عن ذلك أو سهى فقال : إن الحقيقة حس يقوم بالفكر أو بالعقل — ومنها ما هو أبعد من ذلك مرتبة ، فالواحدة منها تدل على وجود الأخرى وتكون سبباً لها .

ثم يعود فيذكر في مقدمته بصيغة أخرى — الحقيقة التي وصف بها « لوك » صورة الأشياء في منطقته الخارجية . وأنت فلا تستطيع حيال تقدير المعرفة ، أن تغفل التمييز الواقع بين الصور كحقائق ذهنية ، وحقائق آخر غير الحقائق العملية (التجريبية) الخاصة .

هنالك يجيء (بركلي) بشيء أظهر مافيه — أن يجعل الله سبحانه وتعالى بدل المادة (الهولي) (المادة الأولى) حسيا — في منطقته الخارجية .

ولنا لنميل إلى القول بأن « بركلي » لم تكن فكرته ناضجة من حيث بيان طريقته الخاصة ، ذلك لأنه لم يبين بحال ما ، الكيفية التي تجعله يؤمن بأن الصورة تبقى حية مادام العقل الأول (الله) باقيا .

وقد أرادت المشيئة الإلهية — أن تجعل للأرواح بقاءها ، ولو لم يكن من خليفة البقاء الدائم .

هنالك يقع « بركلي » في المصاعب الجمة فيقول :

(ولست أقصد أن أجعل الذات المدركة في الانسان كجنس — والصور تختلف عن الذات الالهية المقدسة) ولا ريبه في أن الصور ليست دائمة البقاء ، بل وما كانت الصور دائمة البقاء أبداً ، وما كانت الصور في العقل الأول (الا كله) كغيرها من الصور الحسية .

(وإنما كان الله بكل شيء علماً) وكان العالم قائماً على قواعد منظمة ،

وحالات ذات معان متبعة . فمعرفة تلك الحالات المنظمة ، وهذه القوانين ، موحدة طبعاً في العقل الأقدس ، سائرة تبعاً لهذا النظام ، ولقد أرادت المشيئة الالهية والعقل الأول أن يكون العالم على ماهو عليه وأن تكون الحواس في الذات المدركة المحدودة الساكنة أحياء الخلاق ، على ماهي عليه من التغير .

زد على ذلك أن « بركلي » لم يوضح العلاقة الكائنة بين الروح الغير المحدودة ، والروح المحدودة — تلك العلاقة التي كانت كئال وسط (محور) فلسفته .

ولقد ذهب « بركلي » إلى أن الذات الالهية غير محدودة — كالعقل الانساني — إلا أنه يؤمن أن لها وجوداً مستقلاً ، ثم يعترف بأن الروح المحدودة ، ذات وجود آخر مستقل .

ويقول : إن هنالك في ما بعد السماء روحاً عظيمة قادرة ، تؤثر في الروح المحدودة (أرواح المخلوقات) على ذلك تكون العلاقة بينهما علاقة ظاهرية ، وعنده أن المشيئة الالهية ، تفيض على العقول بما يؤهلها للمساهمة الإدراكية التي بها تستعين على تصور الأشياء .

وإنما نزع « بركلي » إلى تلك النظريات المعقدة ، ثم جعلها هملاً — من غير أن يعمل بعقله فيها حلماً . وهنالك في آراء « بركلي » ماهو ظاهري فحسب مثل ذلك — ما يقوله : في الغير الطبيعي الذي يتصل بكل ما يحدث في الوجود بعد المشيئة الالهية . فاذا نحن تتبعنا ذلك القول على ناحية التحقيق — كانت التجربة

غير نافعة لحل هذه المسئلة بتقسيمها قسمين بين الروح المحدودة — والروح غير المحدودة على أن « بركلى » يؤمن بوجود أرواح محدودة غير الأرواح الموجودة في هذا العالم — ولما كانت هذه عند « بركلى » من الحقائق الثابتة التى لا ريب فيها ، والتى ليس مرجعها إلى المشيئة الإلهية ، وإنما هى من أثر الإرادة أو المؤثر الفعال الحاصل من الأرواح المحدودة . على ذلك إذا هو عول على ظاهرة معنوية معينة للحقائق المستقلة التى يسميها نفوسا — فلما ذالا يعول على ظاهرة معنوية أخرى إلى الحقائق التى تسمى حيوانات (ذوات النفوس) هنالك لا تكون للمرتبة الدنيا من الحيوانات درجة فى هذه الترتيب ، ذلك لأن كل شىء عدا ما ذكره ، إنما يأنلف من صور ، أما الحيوانات الدنيا ، فهو يعتقد أنها تمثل (ممثلة) لحياة وسيطة وحس وسعلى أيضا . من أجل ذلك تكون بعد التجربة حقيقة ليست هى براجعة إلى المشيئة الإلهية . فاذا رددت ظاهرة معنوية إلى نظام ما ، وسرت كذلك على هذا الترتيب حتى انتهيت إلى الحيوانات الدنيا ، فما هو الحد الذى يجب أن أقف عنده ؟

إنى لفى حيرة ، فلست أفهم حداً تنتهى إليه مملكة ما . ولا حداً تبتدىء منه مملكة أخرى ، وإنك لتجد الصلة الحقيقية هذه — فاقدة عند « بركلى » ، ولست بحاجة أن نتصورها من وراء قانون « لوك » — لأنك مع « لوك » غيرك مع « لينتز » الذى يرشدك إلى النقط المتصلة بعضها إلى بعض ، وهو يميز بين العمل الذهنى ، والعمل الحسى .

يقول « لوك » وقد أصاب إن ما نتصوره ليس شيئاً بجوهره ، ولكنه صورة تتضمن هذا الشىء (مثله) .

واقعد خرجت فلسفة « بركلى » من ينبوع الذى خرجت منه الفلسفة الديكارتية « من حيث القول بأن المعارف التى يقنع بها إنسان ما — إن هى إلا مقنعة لعقله فحسب .

وسردنا هنا آراء « بركلي » — الصائب منها والخائب ، وإنما يظهر النوع الثاني في عمله التحقيق الذي سار فيه على الدرب الذي ارتسمه « ديكارت » لمذهبه .
 ولقد كان « لوك » محققاً عملياً — وأكثر منه في ذلك كان « بركلي » في نظر ياته معيداً لنظريات « لوك » لإعادة عملية .

والغريب أن « بركلي » يدعى أنه والانسان العادى (الساذج) سواسية من حيث النظر إلى الأشياء . على حين أن الانسان الساذج — ليس يسلم بأن الصور التى تقع بخاطره أو الفكر التى تملأ دماغه ، هى الأشياء (معقولة) على حقيقةتها — ولكن « بركلي » يدعى أنه إذا تصور صورة كانت هذه الصورة التى عرفها ، هى الشئ (المعقول) بذاته . ولم يتحد « بركلي » النظر الفلسفى القائل بأن ماهية المعرفة — هى الصور .

وإنما كانت الصورة ذات معنيين .

(١) أما الأول فيمثل الحقيقة الذهنية ، أو الصورة التى تكون عند العقل — وهى نظرة نفسية (تابعة لعلم النفس) .

(٢) وأما الثانى — فبيانه أن الصورة إنما يقصد بها فى المعنى المنطقى . وكذا الغرض الفلسفى ماهو واقع فى خاطرك أو ما يحتويه الفكر من هذه الصورة

تلك هى الحقيقة والواقع .

إنما نميل إلى موافقة « لوك » فى وصفه المعرفة ، ذلك بأننا نفهم أن الصور تكون لها القيمة التى تكون للأشياء (الهىولات) الممثل لها — وبهذا المعنى لا تكون معرفة حيث لا تكون الصورة ، على هذا المثال نرى « بركلي » قد سار فى طريق التصور الحسى .

١ . كالمؤثر فى الحس ، مثل ذلك أن الفكرة الحسية فى علم النفس ، إنما يقصد بها الحقيقة واقعة فى العقل

٢ . التصور أو الحس على قدر المحسوس المدرك .

ولقد أظهر النقد — أن فلسفة «بركلي» قامت على الخلاف بين الفكر (الصور) ذات المعنيين من حيث العالم .

ومثل قانون «بركلي» كمثل الباب لقانون «هيوم» — الذي نراه قد ابتداء من الصورة الذهنية ، متحدياً طريق «ديكارت» في ذلك ثم انتهى إلى التحقيق العملي المحس ، في مذهبي «لوك» و «بركلي» — ولابدأ بفحص عقلية «هيوم» خصوصاً عما — انرى إن كانت قابلة أن يتمثل بها .

وإنما يكاتف «هيوم» «آدم سميث» في نظرياته التي كان لها أثر ظاهر في الحركة الفكرية — في كل العالم ، تلك الحركة المباركة التي لا يزال أثرها منذ قامت النهضة الفلسفية الحديثة على أنقاض الفلسفة القديمة — باقية ناضرة .

هيوم

من سنة ١٧١١ إلى ١٧٧٩

ظهر هذا الفيلسوف فأينعت حديقته فلسفته في غضون شبابيه — وإنما كان مثلها
(كمثل صحيفة للطبيعة الانسانية) .

ولقد طبعت فلسفته هذه في ثلاثة أجزاء بين سنة ١٧٣٨ وسنة ١٧٤٠

رمى « هيوم » تلك الفلاسفة بالشئ الكثير من النقص ، معزيا ذلك إلى نزعة
الشباب ، وأثره الظاهر في عقول الشباب ، حيث تكون النفس نزاعة بطبيعتها إلى
العمل غير المظمئن على قواعد التحقيق التي شأنها أن تنتج نتائج معقولة مستقرة
(ولقد ماتت نظريته وليدة) كما اعترف هو أيضا بذلك ، ولم تلق من الأهمية ما كان
يتوقعه لها .

فاذا أردنا أن نستنطق التاريخ ، أو أن تحدثنا مصنفات الآداب ، اتهمينا من
ذلك إلى أنه لم يتمم مذهبه الفلسفي — ذلك لأنه قد جمع في مصنفه الأول الذي نشر
سنة ١٧٤٨ (تحقيق النظرية الخاصة بالفهم الانساني) .

والحق : إن هيوم قد أنكر كل ما جادت به قريحة شبابيه ، على أن ذلك الانكار
لا تعرفه المؤرخون من أهل الفلسفة ، وليس هو بذى قيمة في نظر المصنفين حيث
يتجلى مظهر التحقيق العملي ، ويظهر نتاجه كاملا .

ولمن رغب في التحقيق فسلك سبيل النصفه وتحدى طريق الاحتقاق — يظهر
له أن « هيوم » لم يبدأ بنظريته الأولى — ذلك ما يظهر في التحقيق الذي تمده .

إن نظام قانون « هيوم » مركوز على الفحص المبدئي الذي يعترف بأن المعرفة
العلمية حقيقية يركن إليها — وأن معرفة ما بعد الطبيعة ليست مما يمكن تعرفه .

ويذهب « هيوم » إلى غير ذلك — يذهب إلى حيث الشك التام . ذلك لأنه ينكر إمكان وجود معرفة خاصة إنكاراً كلياً . وكان هو في أعماله العادية كغيره من الناس — لأنه كان يقول : إن الانسان ليس له من الطاقة إلا تلك القدرة المحدودة .

ولقد كان « هيوم » أيضاً على شيء كثير من التأكيـد — من حيث روابط المعرفة التي يطمئن إليها العقل ، والتي تسكن حيز العقل بما يسمى صوراً . وما الصورة عند « لوك » إلا حالة من حالات الذات المدركة .

ويصطلح « هيوم » في تعريف التصور على اصطلاح موافق للمعنى الذي اصطلاح عليه « لوك » وكذا « بركلي » من حيث الفكرة أو الصورة .
فالتصور عند « هيوم » إن هو إلا حالة خاصة من حالات الشاعرية .
ويقسمه قسمين .

- (١) ما يكون من ناحية العاطفة .
- (٢) وما يكون من ناحية الفكر — ذلك الذي يرجع أمره إلى الذاكرة أو الخيال .

والعواطف عند « هيوم » مساوية للفكر الحسية عند « لوك . وبركلي »

المصطلح الحديث

قد يكون التصور حالة من حالات الذات المدركة .
وقد تكون العاطفة مظهراً من مظاهر الحس .
وتكون الفكره ممثلة لصوره ما .

الفرق بين العواطف والصور

وإنما نحن نتبين الفرق بين هذه وتلك ، من إرتكاز الحقيقة العقلية ، وفي بقائها خالدة في الذاكرة ومما هو إلى غير ذلك .
إن الفكر الحسية من الأثر والبقاء في الذاكرة أكثر من غيرها — ذلك لأن الصور الفكرية المحضة ، أسس من الحسية — وإنما يكون لها هذا المظهر واضحاً بينا في التفكير والجدل .

وليس يقصد « هيوم » بالصور الحسية (الفكر ذات العواطف) أن يبين كيفية ظهورها ، وطريق وصولها ، ولكنه رغب عن ذلك واجتزأ بتعريف العواطف فحسب — من أجل ذلك لم يعن كثيراً بالبحث في كيف ينشأ العواطف وهو يتساهل في تمحيص ذلك ، ويميل إلى القول إنه لا بد من سبب يستفزها للظهور على أنه لم يأت بنتيجة ظاهرة حاسمة ، لتعليل ذلك السبب الظاهر — ولم يتجاوز في بحثه ما في العقل من صور .

يقول « هيوم » إنه يستحيل أن يؤتى ببرهنة ، أو تدليل معقول تستقيم معه نظرية « لوك » أو تقوم به نظرية « بركلي » .

يقول : ولأننا نستطيع أن نفهم — أن من الحقائق ما هو مجهول غير ظاهر .

فالعواطف لا تذهب بك إلى ما يبعد من حلقات (صلات) العقل .

ثم يقول : إن الحقائق النفسية ، كغيرها من الحقائق التي تمثل ما هو موجود بالحس . فالتصورات — إنما تكون ممثلة لمعاني الأشياء القائمة بدلها .

وليس من خصائص الحواس ، أو في مقدورها — إلا أن تنقل ما هو متصور من حال حسية إلى أخرى خيالية . والأصل في التصور واحد لا تبدل فيه — فكل تصور ذهني ، باطني ، قابل للزوال .

والواقع — أن العواطف سابقة للفكر وهي ثابتة أبداً — فليس يقع لنا خاطر دون أن يسبقه حس به .

يتاح لنا أن نجتمع بين المواد المختلفة المتكونة منها الهيولى (المادة) . وما الفكر إلا الصور مطمئنة من نتاج العاطفة — فالعاطفة إذن ذات الأثر الأبقى في العقل . وهو ما حدا « هيوم » أن يكون شاعراً (حساساً ذا عاطفة) . والحق : إن الصورة الحقيقية لا تكون من غير حس أو عاطفة .

ولقد تحدث « ريد » Reid القول في النقص الظاهر الواقع في نظريات « هيوم » يقول : وما الفكرة التي تقع بخاطرنا وترغب في التحقق من صحتها إلا ناشئة من ناحية العاطفة . فليس لك إلا أن ترجع إلى الحس الذي أخذت منه نشأتها في تعرف أصله . ويميل « هيوم » إلى القول بأن من الحق علينا أن نتبع ما قرره « لوك » من حيث المعرفة . حيال الفكر الحسية وما يكون بينها من الصلة . وإنما يعزوها إلى الفكر التي وصفها « لوك » بصفة الزوال (عدم الوجود) . ويحتاج « هيوم » القول في أن المسألة يجب أن تكون جماع فكر بسيطة متحدة في الخيال في حين واحد ، تحت اسم واحد ، يطلق على مجموعها بالمعنى المقصود منها .

ثم يستطرد « هيوم » من ذلك إلى حيث البحث في موضوع النفس — الذي تستمد منه الفكرة الواجدانية وما كانت النفس بالحسنة الفردة ، أو الفكرة الحقيقية يقول : (يقع بخاطري أبداً تصورات معينة — وما فتئت كذلك منذ كانت لي الشاعرية أو وجد في التصور — وما أنا بمستطيع أن أمسك نفسي عن ذلك — فإذا ثارت هذه التصورات كنت غير مالك لنفسى) .

(والعقل ، إن هو إلا مجموع تصورات مختلفة الصور ، تشد بعضها البعض بدائية الحركة) .

ويتبع « هيوم » مذهب « بركلي » من حيث الهيولات (المواد الحسية) .
يقول : وليس لنا من صورة المادة (الهولي) سوى مجموع الصفات التي
نستجمعها في العقل .

يقول : « هيوم » وليست توجد النفس من غير وجود بعض التصورات بل —
وما الانسان في الحياة إلا جماع تصورات . ثم يذهب إلى استعمال مجازي في
تشبيهه العقلي بمسرح (يت للتمثيل) تظهر فيه التصورات على اختلافها — روعة
وجيئة ، متكررة تستعيد لها حالات مختلفة غير محدودة الخ

(راجع تاريخ « روجرز » Rogers) .

وسرعان ما يرجع « هيوم » إلى ذلك المجاز الذي أصاح عليه في تشبيهه العقل .
فيقول : إنه لا يجوز أن يكون العقل مكاناً تحتله حالات الشاعرية

إن حالات الشاعرية ، هي العقل : وإنما يتفق (هيوم) مع (بركلي) في
مؤلفه من حيث هذه النظرية . فيقول إذا أثارت التصورات في عقلي ، فاني غير
مالك لنفسي ، أو غير مستطيع أن أرجعها عن التصور في كل حالة من — الحالتين فلا بد للنقد
من حظ على كل حال

ويذهب (بركلي) إلى أن النفس ، ليست بالفكر المجتمعة أو الحساسيات
المؤتلفة

ويقول « لوك » يجب أن نفلو في تعريف الهولي (المادة) . ففي الحالة الأولى
يذهب « لوك » إلى نتيجة — شأنها إنكار الوجود المادي (الهولاني) — فهو
ينكر الهولي (المادة) مع أنه من ناحية أخرى يجب أن يعترف بها حيال مشيئة
الخالق .

والحق : في جانب « هيوم » حيث يحلل النفس تحليلًا قيمياً فيقول : كانت النفس
معروفة بعد حالة من حالات العقل أو الوجدان .

ويؤكد « بركلي » في هذا المقام ، بأن المجهود الذي يصرف في تعريف النفس
بعد حالة الفكر ، أو الشعور ، إنما ينتهي بنا إلى حيث الشك الدائم ، والتخبط في

فيافي الريبة ولا مرأى في أن النفس من الحقائق التي لا تشكر ، يسد أنها لا تعرف بهذه الطريقة . وهي التصور (جوهر لطيف) .

على ذلك ينكر « بركلي » المادة الحسية (الهولانية) ، على حين أنه يعترف بأن النفس حقيقة الحقائق .

أما « هيوم » فيجحد وجود الاثنين (الهول والصور أو الروح والمادة) . ولقد أصاب « بركلي » كل الاصابة حيث قال : إنا هباءً من غير نفس حقيقة تعمل . فنحن بحاجة إلى حس النفس لتبيين الأعمال واستجلاء نواتجها .

ولقد يتساءل بعضهم إذ ذاك فيقول : لما ذا يكون هذا الفرق الكبير بين حقيقة الهول (المادة) الظاهرة ، وحقيقة أو جوهر النفس الباطنة ؟ على أن الواقع يقرر أنهما سواسية — من حيث الوجود ، فليس لأحدهما من وجود غير حالات (التصور) الفكر والحس على أن كليهما لازمتان في إظهار العمل — وليس ينبغي لنا أن نلاحظ في نعوت معينة شيء ما اتحادها للقيام بوظيفة واحدة . بل يجب أن نعترف بوجود وجود حقيقة ما — نحن أحوج ما نكون لنرد كل ما هو فينا من شعور إلى هذا الأصل الواحد (الحقيقة) — وإن هذه إلا إدراك المادة (الهول) — وليس للإدراك (التصور) أن يقوم بوظيفته من غير مراجعة كاملة يكون من شأنها تبين ما قصده من تلك العملية — لذلك حق علينا أن نقول : — إنه كان أجدر « هيوم » أن يوازن بالقسطاس المستقيم ما جاء به في نظريته من حيث النفس بما جاء به « بركلي » في نظريته من حيث المادة (الهول) .

وجد ربنا أن نعبر النفس جوهرًا لطيفاً له خصائص وحالات ، — بل وخلق بنا أيضاً أن نستخلص في هذه الحالات أو الخصائص حقيقة قائمة بذاتها .

ولست أستطيع أن نجعل للحالات ، أو التصورات وجوداً قائماً بذاته فالنفس وحدها — هي التي تعين تلك على البقاء موجودة أو العمل .

راجع (ريد) Reid حيث يقول :

كانت الفكر (الصور) في مبدأ أمرها حيال الفلسفة — تظهر في حالة خانعة — وكانت أيضا ذات وظيفة تمثل بها ما كانت تقوم عليه من الأشياء — ذلك أنها تعرف الأشياء ، أما الآن فقد استبدل ما كان لها في السابق

ذهب « هيوم » وتبعه « بركلي » إلى إنكار (محو) الأشياء الحقيقية التي تقوم بتمثيلها الصور .

وأنكر « هيوم » النفس ، وهي مستقر الفكر أو الصور ومرجعها . على ذلك تصبح الفكر عارية نائرة ، لا مستقر لها ولا مرجع ، وذلك ما يعيب بالحقيقة .

وكأننا نبدأ ذلك من مصدر مزدوج (تصورى) — فالفكر (وما هي إلا صوراً للنفس والأشياء أيضا — والمقرر في نشوء الفلسفة الانكليزية ، أن لا وجود للنفس ، ولا وجود للهويات ، « المحسوسات » مذهب التلاشي وهو قول بحاجة إلى إعادة النظر) .

يقول « ريد » « Reid » لم يقع بخاطري قط أن أحص نظرية الصور حتى قرأت ما كتبه « هيوم » في ذلك ، وتبينت الشكوك الكثيرة التي حامت حول ذلك المذهب .

والتصورات أجمع — ذات وجود خاص ، وهي حالات متسقة على قدر ما يكون من التوفيق بين المشاعر أو الأشكال الممثلة بعضها البعض وتسمى « توافق الشعور » .

وهذه نظرية قامت عليها فلسفة « هيوم » كأنها عمل من أعمال علم النفس الذي يتمشى مع الزمن في كل حال .

والرأى عند « لوك » وكذا « بركلي » — أن المادة (المهيولى) ليست إلا جماع تصورات — كل صورة منها ذات استقلال تام ، كذلك كان بيان « لوك » في تخصيص الفكر التي تأتينا عن طريق الحواس .

يقول: فإذا ابتدأنا بالتصورات كما لو كانت ذات وجود مميز — وإنما الواقع ليس يكون للصلة الحقيقية بين التصورات ، أو الروابط التي تربط الصورة بالأخرى من حيث الوجود — ذلك أن كل متحد يكون له وجود خاص مستقل عن كل ماسواه (من أجل ذلك يقع التحليل بين الحوادث ، فينتابها التفريق وتكون بددا) .

أما في حالة السبب أو العلة فيقع العطف لا الصلة — وإنما تقع الحوادث مجتمعة من غير أن يتولاها الرابط الذي يهيمن على توصيل بعضها إلى بعض — كذلك كان رأى « هيوم » الذي درج عليه منذ نشأ — ولما أعاد النظر في مذهبه الفلسفى ، أضاف بيانا (فهرست) موضحا فيه ما لاقاه من المصاعب التي لم يتوخ كتمانها .

وهو يشكو ضياع تصوراتنا الخالصة ضياعا كلياً .

ويحلل المادة إلى جماع صفات عرضية . ثم يحلل النفس إلى حالات وأشكال متتابعة تتابعا سريعا ، أو ذات شاعرة .

المباديء المقررة في مذهب هيوم

(١) الصور ذات وجود خاص

(٢) لا يعقل العقل علاقة حقيقية، كائنة بين هذا الوجود وبين غيره—ذلك لأن

في معنى التمييز أو التخصيص ما يدل على أن مبدأ الثاني غير مبدأ الأول .

ولقد حاول «هيوم» أن يبين الكيفية التي بها يكون تصور الصلة أو التأليف . على أنه لا ينكر أنا نصل ونؤلف بين الفكر (الصور) المختلفة على طرائق مختلفة ، ولا ينكر أن ذلك عمل من الأعمال الضرورية في وجودنا . بيد أنه يقف معارضاً ، حيال القول بأن هذه الصلات أو التوفيقات عمل من أعمال التخيل .

وهو يرجع في كل معتقداتنا إلى التخيل — وعنده أن السبب — مثال مما نفهمه بالعقيدة ، ونحن نعتقد بالموجودات المحسوسة في النفس وكذا في أنفسنا وفي الرابطة السببية؟

وليس يقول إن هذه أوهام—وإنها ما قامت على التدليل والتعقل والرشد—وإنما هي بطبيعة الحال ، نشأت فينا بمؤثرات خاصة — إذن فما هي تلك القوات (القوael) ؟

ويذهب «هيوم» إلى أنها مبادئ التوفيق . وإنك تلقى ذلك في مقاله وفي تحقيقه — وكذلك نحن نجد مراجع تلك الأصول المعروفة . على أنه بعد تلك الأصول كمبادئ متشابهة مماسة . وسبب أو مؤثر — وهو يكرر التتابع بالسبب والمؤثر — وكذا يرجع فعليا إلى المشابهة المماسية التي يعرفها كل واحد — أنها أساس المبادئ التي بها تسير (تعمل) هذه الجماعة .

من أجل ذلك كانت للفكرة حالتان ، عرضيتان ، متحدتان — فجرد تصور أحدها يبعث على تصور الأخرى — ذلك مبدأ المماسية — وكل ما تشا كل اثتلف

وينبغي أن تقوم صلة ضرورية في العلاقة السببية . وإنما يذهب « لوك » إلى أن الخيرة في الأسبقية . وإلى أنه يستحيل على الانسان أن يتنبأ بمسبب قبل أن يعرف له سبباً .

إذن فليس هناك وراثه (خلافة) أو صلة منطقية بين الاثنين (من حيث الماهية) — على أن « هيوم » يتعمد في ذلك فيقول :
إذا وجدنا (ا) متبوعاً ب (ب) تتابعا مقررأ — فأنما نحن على عجل نتوقع ورود (ب) بعد (ا) ذلك عمل العادة وعمل التكرار الذي كان لنا منه في الماضي هذا التوقع . وهو كل ما نقصده من العلاقة العرضية — تلك التي تبين ما نحسه نحو اللزوم أو الضرورة .

وما كانت الضرورة واقعة في الشيء نفسه — بل هي حس نتصوره في العقل — ذلك لأننا نجد أنفسنا في حل من الرغبة في — أو الرغبة عن تلك الفكرة — فكرة وقوع (ب) بعد (ا) بعد أن وقعت (ا) في خاطرنا .

ذلك هو الرأي العملي عند (هيوم) من حيث السببية . وإنما تكون فكرة الباعث ، أو المؤثر ، أو القوة ، في السبب لنتيج مسبباً ، أو أثراً ظاهراً ، وهو ما ذهب إليه « هيوم » من أن الفكرة صورة مجمعة ظهر لها أثر في تاريخ الفلسفة مع الزمن وليست بالجوهرية من حيث الفكرة العلمية السببية .

ولا مرآء في أنها ترجع إلى الحقائق التي نتبعها نحن بالعمل والتجربة ، بعد هيمنة الارادة (المشيئة) . والظاهر أننا نضيف إلى المشيئة سبباً رابعاً . ورأى « هيوم » في تحليل الضرورة ظاهر من تعليل (إسقاط عادة الانتظار أو التوقع) .

مذهب هيوم

في تحليل المادة الحسية (الهيو لانية)

يقول ، وكيف يسوغ لنا أن نعتقد بوجود عالم مادي مستقل ؟
والحق : أنا لا تقف على ذلك — لا بالحس ولا بالعقل . إذن فالعقيدة حيال
ذلك فعل من أفعال التخيل .

ثم يستطرد من ذلك إلى توضيح الكيفية التي تتولد أو (تتكون) بها العقيدة .
ويذهب « لوك » إلى تقاسيم ثلاثة — فيقول : لامرية في أنك تحس حسا
خاصا — كما أنه يقع لغيرك غير هذا الحس ، من أجل ذلك كان لكل حس ميزة
خاصة من حيث وجوده خاضعا لعمل التعقل ، وسيطرة العقل .

على أن الخيال أقوى وأقدر من الفكر ، لذلك يختلط الأمر على العقل فيقع في
حيرة — حيث يرغب في التمييز بين الحوادث المختلفة — إذا عن له شيء ما .
وينقسم (يتحلل) التشابه إلى تحقيق الذاتية المستقرة مع الزمن . ومن هذا تنبئ
الكيفية التي بها يعتقد الانسان الساذج بوجود الأشياء المحسوسة — وكيف يوجد
التصور (وتوجد الصور) للأشياء دون تصورها .

ولمّا يحاول الفيلسوف أن يرمى عقيدة الانسان الساذج بشيء من الجود ،
ليقول إنه بذلك يبدع نوعا للأشياء غير ماهي عليه من الصور الدائمة عند الساذج — من أجل
ذلك يكون من التصور نوع مزدوج (نوع الثنية) .

(١) الصور التي في العقل .

(٢) الأشياء التي دون ذلك .

ولسنا نكون على حق حيث نزع أن التصورات محقة للذاتيات . ذلك ما حدا

بالفيلسوف أن يقوم عقيدة الانسان بفطرته .

وإنما يكون الباعث على الاعتقاد — اتحاد مظاهر الهيولى وائتلاف صورها مستمرة في ذلك مستقلة استقلالاً وجودياً . ونحن نوفق التشابه إلى الذاتية فننتقل من التشابه الظنى إلى الظن بالوجود الذاتى المستقل .
تلك هى العقيدة المتبعة عند السوقة — وهى قائمة على الظن الذى هو فى الحقيقة الأثر الفعال فى العقل .

ولقد يقع التناقض — إذا رجع الفكر إلى هذه النظرية — على أنا نتبع النظرية الفلسفية كما هى فى مذهب « لوك » — وهى تقرر وجوداً مزدوجاً (الثنية الوجودية) للهيولى (المادة) .

والوجود هذا قسمان — الصورة — والهيولى .

ولم يتدعم هذا القانون بالثابت من الحقائق — وما هو إلا من الأشياء التى تصلح مافى الانسان الساذج — من العقيدة الزائفة غير المطمئنة — لذلك كان يرجع أمره إلى نظام سوقى . وإنا إذا قاومنا السخيف من تلك الأشياء — بالطبعى النافع ، كنا فى ذلك جاعلين للحقائق صوراً خاصة ، وحالات خاصة ، من الشعرية التى ليس لها أن تجمع بين هذه الصور . وإنما تأتلف هذه ائتلافاً كاملاً فيكون لها من ذلك نتيجة كاملة بمظهر إتحادى مبين .

ويذهب « هيوم » ذلك المذهب أيضاً فى اعتراضه على نظرية النفس فيقول : إنه لا يجوز أن تكون النفس ذات وجود جمعى . لأنها ما كانت مستمدة من أية صورة حسية — أو فكرية ، على حين أنا نعتقد بائتلاف النفس ، فكيف يكون لنا توضيح ذلك .

يضع « بركلى » الارادة أساساً حقيقياً للنفس — وهو يؤسس قانون الحقيقة ، على التواكل الشخصى . فالنفس أو الذات المدركة الموجودة عند « بركلى » إن هى إلا أثراً من آثار السبب المحدود .

وفى التحقيق — فى القسم السابع ، يناقش « هيوم » هذه المسألة مناقشة خاصة

من حيث نظره إلى السببية ، و يرى أنه يستحيل علينا الاعتراف بعلاقة لازمة بين السبب والمسبب في العالم المادى (الهيمولافى) .

إذن فهل يقع هذا الوجود فى العالم العقلى (الوجود ذهنى) ؟
وإنما كانت الحركة للجسم الانسانى أثراً من آثار المشيئة — فهل أنت تستطيع مع ذلك أن تبين العلاقة الضرورية بين الاثنين ؟ وهل يستنتج من ذلك أسبقية فعل المشيئة على غيره من الأفعال ،

يستحيل أن تجعل الأسبقية للمشيئة — ونحن فلا يسعنا القول فى كيف أو لماذا يقع الحادث تابعا (بعد) المشيئة ؟ ؟

فليست هنالك ثمت علاقة ضرورية — اللهم إلا أننا نجد الواحد تابعا للآخر أما كيف يحصل ، فذلك ما يستعصى علينا فهمه — وليس لقانون السببية مظهر وجودى يميزه هنا أكثر من مظهره الذى يبينه فى العالم المادى .

فاذا نحن اعتبرنا ما للعقل من قوة التصور وما له من أثر فى الصور — فلسنا بمستطيعين على أن نعرف إتجاه الفكر وتكون الصور

وإنما رأى « هيوم » فى ذلك تحليل السببية العامة — وهو يهمل (يغفل) أمر الإرادة التى أقام عليها « بركللى » نظرية السببية ويغفل أيضا رأى « بركللى » فى النفس ذلك لأن النفس عنده ، صور متسلسلة ، معنونة ، متتابعة ، تابعا مستمرا سريعا — والذى نسميه عقلا إن هو إجماع تصورات مختلفة متحدة اتحادا كليا — بعلاق مختلفة ، فضائع ما يقال من وجود صور بسيطة كاملة أو محقة لشخصية ما

ذلك ينفى كل قانون أو مبدأ حقيقى من مبادئ الائتلاف .

إن المجموع فى الواقع ، إلا إجمال لا جزاء — مختلفة باقية على ما هى عليه من حيث التخصيص والتمييز ، وليست تغير العلاقات — ما هو موجود من الاختلاف فى الحالة الأصلية . إذن فكيف لنا أن نعتقد بوجود الائتلاف أو (التوافق)

والتحقيق الذاتى فى النفس ؟ هناك لا يجد له مرجعا ، إلا سبيل الخيال حيثما يلتقى
قوانين الاجتماع

وما النفس إلا سلسلة مشاعر تشابه الواحدة الأخرى .
وتدل كل واحدة على ما هية الأخرى . وللنفس إتحاد الصور فى الخيلة ، وعلاقتها
بها علاقة ذاتية فى مجموع هذا القانون . والمبدأ الجموعى يحمل التخيل من اتصال
بآخر ، ولذا تمر فى هذه الطريق دعاوى ، أو أصول خيالية متحدة

راجع مقال « بركىلى » الأول — القسم السادس

وليس يدخل هذا التحليل فى باب التحقيق ، لذلك ترجع منه صوابية عظيمة ،
إلى تلك النظرية عند التحقيق ، ذلك لأننا عند ما نبت فى عالم الموجودات ،
(العالم الهولانى) فأنها تكون صورا وأسابا فى حالة ملاحظة مماسة — وطريقة
منتظرة متوقعة — فليس من الصواب الظن أن العقل يحضر لاستيعاب هذه الأشياء
والقيام بتلك الوظائف أجمع — ذاك إنه يتصور تلك الصور مع ملاحظته ما بينها من
العلائق والروابط — من أجل ذلك تقع الحيرة عند فاعلية النفس ، وانعكاس هذا
الفعل ، ومن ذلك يكون تحليل النفس أقرب إلى التحقيق فى النظرية .

وأنت فتزى شدة العناية التى بذلها « هيوم » حتى فى عبارته اللفظية —
إذ يرى التخلص من تلك (الأنوية) شيئا محصورا فى دائرة الاستحالة . وإنما
يشبه التفكير بسلسلة فكر خيالية متصلة معنونة — وما تلك الخيالات فى الحقيقة إلا
توافق الصور . وهى أرقى وأكثر من الصور نفسها .

ثم يستطرد من ذلك إلى الكلام على الذاكرة فيقول :

إن الذاكرة تولد الأنوية على صيغة خاصة ، وفى أسلوب أكثر مما هو
لها ذاتيا .

ومذهب « ميل » Mill يعمل على تحقيق هذه النتيجة تحقيقا عمليا

راجع تحقیقات « ميل » لمنطق « هاملتون » Hamilton

يقول « ميل » في The breakdown of Empiricism (تهافت التحقيق العملي) وآخره غامض لا يمكن شرحه .

وبذكر « هيوم » صلبته « بيركلي » وكذا تتبعه إياه في نظرية النفس (الروح) يذكر ذلك في (فهرست) مصنفه .

ولقد تورط في معجم لم يجد لنفسه منه مفراً ، بيد أنه عاد الكرة فرجع إلى نظرية عدم إمكان وجود النفس ، من غير وجود التصورات ، فكان على ذلك يعتقد فأن تكوين هذه التصورات يكون النفس .

يقول « هيوم » (إن مسعى الفلسفة الحديثة ، وكل ما كانت تتوقعه ، محصور في تلك النظرية السالفة ، وعبثاً كان ذلك . أما أنا فلم أوفق إلى نظرية معقولة مقنعة ، من حيث المادة والنفس ويجعل « هيوم » لذلك امتيازاً خاصاً يلحقه به) ولنسعى ما استطعنا في إزالة الابهام الذي غشى هذه النظرية ، وتخليص الحق من الباطل من نظرية « هيوم » .

والحق : إن النفس ما كانت في ائتلاف وبساطة ، على النسق الذي نحن نرد به هذه إلى صورة موحدة — أو على التعبير العملي — إلى جوهر فرد — وما كانت النفس على هذا المعنى بسيطة ، أو مؤتلفة إذ هي بهذا التعبير سلسلة حالات متتابعة ، خاضعة لمظهر المجموع الواحد .

وليس يلزم من ذلك أن يكون « هيوم » قد جرد نفسه من كل تصور فحسب — بل إنه يستطيع أن يعيش بخيرها — ذلك ما هو إلى الاستحالة أقرب . ولعله في ما أسلفنا من نظريته ، كان يقنع من التصورات بشيء — فإذا لم يكن ذلك بالشيء الكثير فلا أقل من الاجتزاء بالقليل .

وليس ينبغي أن يكون الائتلاف النفسي ، أو الخيالي أو التأملی — ليس يكون الاتحاد في واحد من هذه ، أو في حالة من حالاتها ، أو قانون من قوانينها ، مشوباً

بالتفرقة ، أو التقطيع ، ذلك لأنها أشبه الأشياء بالنظام العضوى ، على ما فى ذلك من النقص ، — وإليك التلقى فى النظام العضوى ، الكثير من الحقائق — فهو بناء خليط يجمعه مجموع واحد .

يقول « أرسطو » (لوزل جزء من أجزاء النظام العضوى ، أو انتابه التصدع لا أصبح طبيعة غير آلية)

ذلك هو القانون النفسى الذى أعنت « هيوم » عقله فيه — إغية أن يحله — على حين أنه أغفله من غير توضيح ، ولا تفسير فى ملحقه .

جاء « ميل » بعد ذلك فنسج على منوال « هيوم » وترك النظرية غامضة ، من غير توضيح ولا تبيين . على أن « كنت » بخالفهما فى ذلك ، وقد جعلها موضع عنايته ، من حيث التوضيح متبعا مذهب « بركللى » ، على صيغة غير تلك الصيغة « البركلية » . وكيف يمكن لك — أن تجرب شيئا أو تعمل عملا ، من غير أن ترجع إلى إئتلاف النفس ، وإنما يذهب « كنت » إلى تسمية ذلك بتوحيد الشعور وإئتلافها .

أما « هيوم » فقد احتج فى مالحق كتابه — احتجاجا مرا — على أنه ترك المسألة فى غموضها . لذلك جاء مذهب الفلسفى بشيء جديد يخضع الاستحالة فى تاريخ الفلسفة . وايس لنا أن نعتبر من ذلك مذهب الرجل — ايس لنا أن نعتبره مذهبا استحاليا مطلقا . وهو ينادى بإعادة النظر فى الاغراض التى ابتدأ منها « ريد » Reid وكذا « كنت » .

مذهب هيوم

في

العقيدة

راجع القسم الخاص بالتحقيقات — المبين للصلة الكائنة بين الصور والهيولات (المواد) على ما هي عليه . والرأى عند « لوك » أن العلائق الكائنة بين الصور سبب في المعرفة — العام منها والخاص . وإنما ميز « لوك » إذ أنه يرد المعرفة إلى ما نتلقه من الصور عن طريق الحس .
ولقد ميز « لوك » بين المعرفة والرجحان — أما هيوم فقد جاءنا بنوع ثالث يستعيض به عن هذين القسمين .

معرفة (لوك) — دلالة وإثبات

يقول : البراهين وحدها — هي التي لا تدع للريبة إلى نفوسنا سبيلاً .
أما الرجحان (الترجيحات) فقد يتسرب منها الشك إلى النفوس .
وما كانت العقيدة — إلا من عقد التية ، على أسباب حقيقية ، وهو الغرض الظاهر في كلام « هيوم » حيث كان يحقق ويبين السببية (السبب أو العلة) — من أجل ذلك كان يقول .

إنما تنشأ العقيدة من السببية ، وأيس لها من سبيل غير مشاعرنا ، ولا اتصال لها بغير ذلك . وما كان « هيوم » يفسر المعنى المقصود من العقيدة ، إلا بهذا التعبير بل ولقد غلغل وجود السبب والمسبب (العلة والمعلول) بما أسلفنا .
نحن نؤمن بوجود مظهر ثان ، لأننا نعتقد أن السببية تربط هذا بالمظهر الأول —

ذلك هو التمييز بين العقيدة والرأى ، وإنما كان الغرض فى هذا التمييز بين الاثنين من حيث التصور ، أن يتصل الواحد بالآخر .

يقول : إذا عنت لنا فكرة ساجحة فى عقلنا — فإنها تختلف اختلافاً بيناً عما نعرفه حقيقة ثابتة ، وإنما نتبين ذلك الاختلاف فى بقاء الفكرة أو إثارته .
والعقيدة إنما تقوم على رسوخ ينتقل من العاطفة ، إلى الفكرة أى (من حيز الحس إلى مكان التفكير) .

يقول « هيوم » وليس أصدق فى التعبير عن العقيدة ولا ألبس لها — من أنها فكرة حية ترجع ، أو تألف مع عاطفة حاضرة — فالبقاء يتساوى مع الائتلاف من حيث حضور العاطفة .

تخضر الصورة (الفكرة) فى العقل على مثال حى — لذلك يكون مرجع العقيدة إلى الحس أكثر منه إلى التأمل العقلى .

وما كانت العقيدة قائمة على التعقل — بل هى دائماً تقوم على دعامة الحس .

فالعقيدة إذن حسية ، أو هى حالة خاصة من حالات الشعور ليس يقوى العقل على إجتياحها (إزالتها) — ذلك لأنها ما قامت على التعقل — إذن فليس فى التعقل عليها هيمنة مطلقة — وقد ينتاب العقيدة شىء من الوهن أو التصدع — حيال البرهنة الفلسفية .

يقول « هيوم » والطبيعة كفيلاً — أن تذهب باغاليط كل هذه الحاجات ، مع الزمن — وشتان بين الصورة القائمة على الحس وبين غيرها من الصور العقلية .

من ذلك نستخلص أن المظهر فى العقيدة — هو المدار أو المحور الذى تقوم عليه نظرية « هيوم » من حيث الاعتقاد — إذ أنها ترجع إلى هذا ، وترتبط إليه أكثر من اتصالها بالخيالة — ولسنا نرى ذلك من الحق فى شىء .

ولقد امتازت العقيدة ، بكونها فكرة تصورية (صورة) قوية ذات أثر واقتدار على المقاومة — لأنها وجدانية . فهي نوع من أنواع العواطف — التى

يركن عليها وتعلق عليها أهمية كبرى . فالفكر (الصور) التي نحن نؤمن بها ، لها من الأثر في نفوسنا ، والبقاء حية ، أكثر مما غيرها .

ونحن إنما نجعل الوجدان مقياساً للحقيقة ، (والعواطف على هذا المعنى إنما يقصد بها هنا ما تكون عليه من الحقيقة) . من ذلك يكون للعقيدة معنيان إثنان . فافترض الأول لها بدل على أنها حقيقة منقولة — وليس هذا يظهر لنا العقيدة التي نراها ظاهرة في الوجدانات ، راسخة قوية — بل ولا يبين أنها باقية حية في العقل .

إن التصورات التي نصدق بها ، تختلف قرباً وبعداً إلى العواطف أما « هيوم » فقد استعاض عن التحقيق العلمي ، فذهب إلى أن العواطف أقوى أثراً من الفكر (الصور) ولقد ميزها بميزات وخصائص ، فجعلها كالفكر التي نؤمن بها — أما غيرها من الصور فقد جعل أهميتها موقوفة على اتصالها بالعواطف وهو يميل إلى وصف العقيدة وصفا وجدانياً فيصعبها بالصبغة الوجدانية المحضة واختلاف العقيدة عن الرأي ليس يكون خصب في طبيعتها أجزائها ولكنه ملازم لحالتها من حيث التصور — فادراك العقل للعقيدة ميسور — بيد أن « هيوم » استصعب تعريف العقيدة . (راجع تحقيقاته) وذلك من الأهمية بمكان عظيم — لأنه لا يرتاح إلا إلى ما يطمئن إليه العقل ، والعقيدة فوق ذلك ، إذ أنها قد تقدم على ما لا يرتاح إليه العقل .

فاذا قيّدنا أنفسنا بذلك التقييد ، انتهينا إلى تمييز العقيدة بتلك الميزة الخاصة الواضحة ، ولما كانت الصور التذكيرية ترجع عادة إلى العواطف الحية — لذلك كان يجب أن تمتاز عن غيرها فتكون منها حقائق خاصة

وإنما تتوصل الصور بما مر على العقل ، من خبرة أو تجربة ، لذلك حق علينا أن نجعل لها تمييزاً خاصاً أيضاً

فاذا لم نجعل لها تمييزاً خاصاً ، سقط ما في النظام من قيمة كلية ، وليست تنفق نظرية « هيوم » مع ما عرفناه عن الصور التذكيرية (صور الذاكرة)

ولماذا تكون الثقة لها مميزة ، حيال اتصالها بالحقبة ؟
يعتبر « هيوم » صور الذاكرة ، وصور الحس ، راجعة إلى الحقيقة ، لذلك هو
يتجاوز روابط (علائق) أو صفات العقل .
يقول : وما العقيدة إلا الحس الذى يقع فى العقل على الفطرة — أو بحركة من
حرك — أو سبب (بسبب متحرك بذاته)

(وإنما تعري العادة العقيدة بالذى تميل إليه من الحقائق)

من أجل ذلك يتركنا « هيوم » فى شك من صحة نظريته .
مرغمون نحن على أن نتقبل العقائد ونعمل بها — ذلك لأن هذه العقائد ، تملأ
أحيانا فينا . بيد أن هذه العقائد أيضا ، ليست حقائق مستقرة مبنية على التدليل والبرهنة
وإنما هي قائمة على التخيل أو الظن
وما أنا بقادر على إقامة الدليل الذى يبين صحة معتقدى ، بيد أنى أحس من
نفسى ميلا شديدا يدفعنى ويحث فى ذلك .

ويذهب « هيوم » إلى أن العقائد ، تملأ الأحياء التى تسكنها فينا — بعد
الاحاطة والتجربة ، وليس منها ما يقوم على البرهنة — والحال أن البرهنة عمل من
أعمال الحياة . وما كانت إلا لاحقاق الحق وإزهاق الباطل .

لنأى « هيوم » من نفسه ارتياحا فى تجنب هذه المسائل العويصة ، وردّها
مع الخبرة إلى حيث الريبة والشك ذلك لأنه فيلسوف (محب للحقيقة والحقيقة
بنيت البحث) .

ثم يستطرد من ذلك إلى الحياة العادية ، فتتلاشى أمامه كل تلك المظاهر .

إذ ليس منها ما يقوم أو يزول بالبرهنة — وليس يقصد من أقوال « هيوم » إن
العقائد ليست حقيقية . ولكنه يريد أن يقول بأنها (العقائد) لا تتحقق الفلسفة
ولا تقوم على البرهنة ، إذ هي عمل من أعمال الخيلة .

تفسير المفالات التي كتبت في المعتقدين بالمصادفة السببية — فتعبير المصادفة بحاجة

إلى تفسير فلسفي .

نقول : وكيف يؤثر الشيء في الشيء الآخر ويغير فيه ؟

أما مسألة كيف يغير فيه — فمسألة يرجع أصلها إلى السبب . فهي لذلك ناشئة في العقل ، قبل أن تنشأ فكرة مصادفة العقل التعقل في الجسم .

ولم يجد أهل المصادفة من حل لتلك المسألة سوى التهرب منها ، بانكار كل مصدر لها — على حين أنهم يرجعون بالتغيير في المظاهر إلى عمل المولى جل شأنه . والرأى عند « تيلر » « Taylor » من حيث ما بعد الطبيعة ، إن ذلك لم يكن بالحل المرضي عنه المقنع حيال تلك المصاعب وهاته الأمور المعقدة .

يقول : إنا في ذلك إنما نجعل للحقيقة المادية (الهيولانية) أثراً في الوجود المقدس (وتعالى الله عما يصفون) — إذ يقال — لماذا يكون العقل الآلهي ؟ هنالك تقع التثنية في المسألة فيقال كيف تؤثر الماهية الهيولانية (الحقيقة المادية) في الوجود المقدس (واجب الوجود) ؟

ثم يقال كيف يؤثر الوجود المقدس (واجب الوجود) في الادراك الانساني (في الماهية الادراكية) .

فالولى « سبحانه وتعالى » (الخالق) كان سبباً ثالثاً بين حقيقتين إستحال التوفيق بينهما — ذلك بان هنالك توازناً أو تعادلاً في سابقة وجودهما ، وفي معرفة تغير الاثنين معاً — وفي كيف يكون تغير الواحد تابعا لتغير الآخر .

يذهب « لينتزر » وأشياعه الى القول بان هنالك ترتيباً من شأنه أن يجعل الحقيقة الواحدة ، تابعة للآخرى . ولقد كانتا على حالة من شأنها ألا يكون لاحدهما هيمنة على الأخرى — ومعادلة سابقة التكوين ، لا تعرف السببية الزائدة .

وليس يعترف (لينتزر) ما لفعل السببية بين الجواهر الفردة — لذلك هو يقول :

فليس هنالك إلا جواهر فردة موجودة خاضعة لناموس التحول — فلكل جوهر فرد ، عالم مستقل في نفسه ، يسير على نظام النشؤ ، أو التغير (إذن فما معنى هذا التغير والتحول في الاستحقاقات الجواهر الأصلية ،)
ولماذا تنغير ،

ونحن نعلم — أن التغير هذا لم يحصل إلا بفعل فاعل آخر . فإذا لم يكن هنالك فاعل آخر ، فما الذي سبب هذا النشؤ الداخلي ،
أما أهل المصادفة ، فانهم يتركون المسألة مبهمة غامضة ، من غير حل ولا توضيح ويكفرون بالتداخل ، فتكون المسألة الحقيقية الواحدة التي يسير عليها الدور ، أو تكون الواحدة منسقة مع الأخرى ، كما هو شأن الموازنة في ساقية الوجود .
ويتابع « هيوم » « بركلي » « ولوك » في ذلك .

يقول « لوك » نحن نجهد الجهد كله ما تنتجه الأجسام من الأثر . من أجل ذلك نحن نرجع إلى رأى « بركلي » في العناية المكلفة غير المقيدة (المطلقة) .
يسير « هيوم » هذه السيرة أيضاً متعقباً « بركلي » في كل ما ارتآه وإنما هو يخالفه في المرجح الديني (اللاهوتي) .

نجد ذلك مفصلاً — في مؤلف « هيوم » (التحقيق في القسم الرابع والخامس) حيث يقول : إذا جئنا بمادة محدثة ، إلى إنسان من الناس ، فإنه لا يستطيع أن يستكشف الأسباب أو المؤثرات ، التي كانت سبباً في وجود هذه المادة — بالبرهنة العقلية بيد أنه إنما يعالج عمل ذلك من ناحية الخبرة أو التجربة .

وما أنت بقادر على تعرف السر الآلي (الميكانيكي) الذي تتوقف عليه هذه المسببات . فالقوة ، والنشاط في الاجسام ، من الأشياء التي يستعصى فهمها .
(واسنأ على جمل من العلاقة الكائنة بين السبب والمسبب فحسب — ولكننا

لا نغمر به فكر خاصة ، تبين لنا ما نرغب فيه من تعرف ذلك) .

فالعلاقة ضرورية بين السبب والمسبب عند « هيوم » ويجب أن يسلم بصحة ما قاله من حيث استكشاف هذه العلاقة بالخبرة والتجربة عن طريق البرهنة والتدليل من أين تنشأ معرفتنا ؟

من صلات أو علائق خاصة — مستمدة من التجزئة ، هالك يبين السبيل السوي لندي نستوضح فيه صورة مقنعة للسببية الفلسفية

يقول : السبب ثابت موحد في الحوادث — وإنما يقصد بالتوحيد هنا المطلق غير المتغير

أما السبب في نظر العلم ، فأنما يقصد به بيان الحالة التي تتوقف عليها الحدود وما العلاقة السببية بالشئ المانع . مثال ذلك أن تقول : إذا وجدت (١) وجدت (ب)

وفي ذلك ينزع « هيوم » فيقول : إن الضرورة في هذه الحالة لا تكون إلا في العقل ، وليس لها من أثر في الشئ نفسه (في ما هيئات الأشياء) حتى هذا أيضاً — يصح أن يقوم مقام التفسير الحقيقي ، وليس في الصلة السببية من معنى إلا أنها تكون كحكم ظني فيقال : إذا وجدت (١) وجدت (ب) إذن فكل الضرورة في ذلك ، محصورة في دائرة التخمين ، (ظنية) وهي في العقل كما أنها منطقية أيضاً .

ولما أخذ « هيوم » يبدع طريقاً حقيقية لتفسير السببية الفلسفية ، كان على حق من حيث البدء بالحس الاجباري — وفي جملة السببية دافعة السبب على الحدوث وليس للعلم هنا عمل بحثي إلا أن يتفقد العلاقة بين حالة وأخرى

والمسألة من حيث الفحص والتمحيص عند « هيوم » أو من على وشاكلته من الفلاسفة ممن كانت لهم رغبة في البحث عن السر والقوة السرية — كانت مسألة مفصلة لا تحل ، إذ هي صيغة سؤال ليس من الواجب أن يسأل فمسألة كيف يكون التحويل والتبديل ، فوق طاقتنا من حيث التوضيح والتفسير ، وليس في مقدور إنسان مهما كان — أن يبين حقيقة السببية أو مقدار وجودها أثراً فعالاً .

فتصور الكائن الخفي ، أو القوة السرية في السببية التي تسبب المسببات — هذا التصور يعادل تصور الهيولى ، أو الجوهر عند « لوك » — وهو الشئ الذي فوق ما يمكن — من الصفات اللاصقة بتلك المادة غير المعروفة (غير المدركة) بشئ ما ، أو لأي درجة ، أو عددية من المواد التي نسميها السبب .

فما انتقده « هيوم » كان منتقداً ، لذلك استقامت نظريته على دعامة حق .
ولماذا كانت مختصرة ؟

يقول : إن الضرورة في ذلك كائنة في العقل ذلك لأنها من مستجمع العادات .
ونحن فيجب أن نسلم بأنه كان على حق في ذلك التقدير . وإن كانت هناك ثمت
ريية تنسرب إلى النظرية التي تقول باتصال السببية .

يقول : إن (ب) تتحد مع (ا) — لذلك نحن نلقى منهما مجموعاً واحداً .
ولكن هذا يقوم به العقل الحيواني — مثال ذلك إن الكلب يرى الصوط (الكرباج)
فالعلاقة السببية هنا تختلف عن غيرها ، وما ذلك إلا لأننا قد انتقلنا طفرة واحدة من
المجموع إلى السبب .

فنظرية وجود (ب) بعد وجود (ا) تقع في العقل بعد أن يتعرف ما بين
(ا) و (ب) من العلاقة أو يعرف أن (ا) حالة من حالات (ب) .
فاذا أدركنا هذه الصورة ، انتهينا منها إلى التفكير . وليس هذا ما يستطيعه
عقل الحيوان .

ولقد امتاز العقل الانساني بأنه يتصور العلاقة السببية لأي مدرك ولاية حالة .
أما مذهب « هيوم » فيغلو في تقدير عقل الحيوان — بيد أنه يترك مسألة الادراك
غامضة من غير توضيح ولا تبين .

نحن نعرف أن الصور في عقل الحيوان تكون متسلسلة — الواحدة تلو (إثر)
الأخرى — ومنها ما يعيش كثيراً ومنها ما يزول .

ويذهب « هيوم » في ترتيب الصور على هذا الشكل إلى أنها إنما كانت في
حالاتها هذه مستعرضة لصور الأحكام أو الاعتقادات على ما في العقل من صور
محققية وعند عملية الاعتقاد نحن نرد الصورة إلى مكانها من نظام التحقيق .
والرأي عند « كنت » أن كل ما لدينا من امتحان أو تجربة إن هو إلا قائم
على ذلك الحس — تصور النظام الطبيعي هذا .

فليس لنا من تمحيص إلا إذا ابتدأنا نظام الطبيعة ، أو صورة بقاء النفس .

قواعد بركلي

من حيث

المعرفة الانسانية

ملخص

المقدمة

- (١) القسم الأول ويشمل قاعدة المدافعة العقلية .
- (٢) القسم الثاني ويشمل القاعدة وتنفيذها .
- (٣) القسم الثالث ويشمل نتائج القاعدة .
- (١) وتشمل هذه الأقسام عمل البرهنة فيما يبين المعنى المقصود من الوجود الحقيقي للهيولى — التى تحال إلى صور مركبة ذات معنى ، أو مظهر طبيعى — للمادة الملحوظة التى ليس لها معنى ، أو السبب الذى أثبتته الفلاسفة
- (٢) هنالك نرى حالة أو أساساً لمعارضات كثيرة تقوم لتنفيذ القواعد
- (٣) الحالة الحادثة فى تصور المادة
- ولمّا يكون تصور المادة راجعاً إلى —:
- (أ) أن تكون فى شكل مستحسن ، العقائد التى تستعمل التحليل فى التشكك
- (ب) قراراً من الأشياء التى ليس لها معنى —
- (ج) لتقدم العلوم التى كادت تقف حيال التصور الخليط للهيولى والصور
- والفراغ والزمان والحركة « Motion »

(د) لنزع التعقيدات الموجودة في الرياضيات . والبرهنة على ذلك .

(هـ) لتبيين الايمان الحقيقي في الخلود الانساني

وما ذا يقصد ، أو ماذا يجوز أن يقصد من وجود عالم الهيولى وجوداً مستقلاً
وهو لتفسير العقيدة الموجودة في كل إنسان - توحيه بوجود غيره من المخلوقات .

(و) لتبين عقيدة ثابتة وإيمان صادق يثبت وجود الله

عزبة الزيتون

بيان — وقع بعض الخطأ سهواً في بعض ملازم الكتاب ، وليست هذه من
الأغاليط الكثيرة أو المغيرة للمعاني بل هي مما يفتن إليه عقل كل قارئ — لذلك
حق علينا أن ننبه على ذلك والعصمة لله